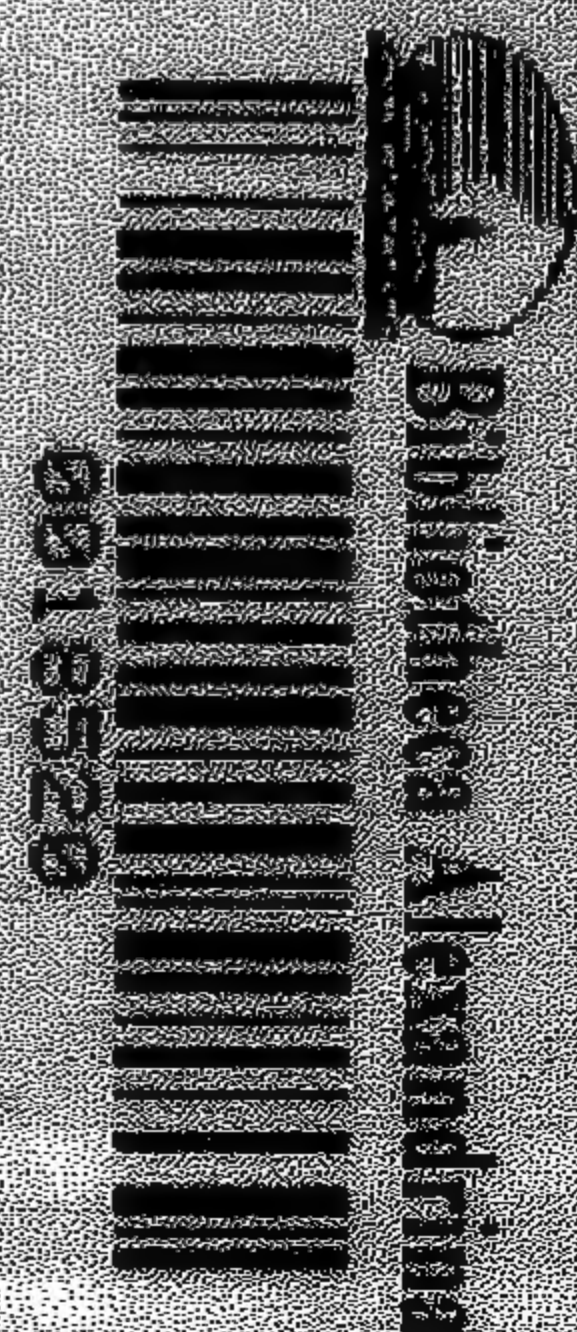


# نهاية الفلسفة

دراسة في فكر هيجل

د. وائل غالى

١٩٩٨







**دراسة فى فكر هيكل**





# نهاية الفلسفة

## دراسة فى فكر هيغل

الجزء الاول

د. وائل غالى

١٩٩٧

الناشر

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت : ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة





مقدمة أولى

هيجل فى القرن الحادى والعشرين





شهدت الثلاثون سنة الأخيرة من هذا القرن قيام حركة فكرية جديدة ترمى إلى إثارة الاهتمام بهيجل وفلسفته ، والناظر في هذه الحركة يرى أربعة تواريخ بارزة :

( أ ) ظهور التيار الهيجلى فى مرحلة متقدمة قياسا بمرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى الوطن العربى حيث أعلن على العناني انتمائه إلى الهيجلية. ونشر مجاهد عبد المنعم مجاهد مقالاته الهيجلية فى مجلة الآداب اللبنانية فى الستينات. كما نشر د. محمد فتحى الشنيطى «ظاهريات الفكر الهيجلى» فى سلسلة تراث الإنسانية/ العدد التاسع من المجلد الثانى/ القاهرة سبتمبر ١٩٦٤. ونشر د. زكريا امين فى عام ١٩٦٥ «الظاهر والباطن فى فلسفة هيجل» و«المنهج الجدلى عند الفيلسوف هيجل» و«فلسفة الفن عند هيجل» و«فلسفة التاريخ عند هيجل». وفى عام ١٩٦٦ اصدر د. زكريا ابراهيم «فلسفة السياسة عند هيجل». وفى عام ١٩٦٧ صدر للاستاذ على أدهم «فلسفة التاريخ لهيجل».

(ب) فى العدد السابع والستين/ سبتمبر ١٩٧٠ من مجلة الفكر المعاصر خصص أ. د. فؤاد زكريا رئيس تحرير المجلة آنذاك لهيجل. واشترك فى العدد الممتاز/ ٦٧ نخبة من الكتاب والمفكرين والدكاترة المتخصصين وغير المتخصصين فى هيجل احتفالاً بمرور مائتى عام على ميلاد الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل. كتب أ. د. فؤاد زكريا تحت عنوان «هيجل فى ميزان النقد» وجمال العشرى «هذا الفيلسوف» حياته فى كتاباته ود.

يحيى هويدى «الثورة الهيجلية» ود. حسن حنفى «هيجل والفكر المعاصر» ود. فؤاد مرسى «الدولة عند هيجل» وعلي أدهم «هيجل وفلسفة التاريخ» ود. حسين فوزى النجار «التاريخ والشعور بالحرية» ود. أميرة مطر «هيجل وفلسفة الجمال» ود. مراد وهبه «هجرة هيجل إلى روسيا» وعبد الفتاح الديدى «اشعاعات هيجل فى انجلترا وأمريكا» ود. إمام عبد الفتاح إمام «كير كجورد فى قبضة هيجل» ومجاهد عبد المنعم مجاهد «محاولة لرسم صورة هيجل ماركسي» وأديب ديمترى «قراءة لينهين لهيجل» وترجم سمار جبران «هيجل وعلم الفيزياء الحديث» وترجم مصطفى صفوان «علم ظهور العقل» وترجم حسين البودى وعبد السلام رضوان «هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة».

(ج) بعد القوس الدينى الذى انشغل فيه المفكرون فى السبعينات وصل د. إمام عبد الفتاح إمام فى عقد الثمانينات ما انقطع بترجمة هيجل وتقديمه والتعليق عليه.

وقد كان أهم مؤلف له حول هيجل هو «المنهج الجدلى عند هيجل» (ط ٢، ١٩٨٥).

(د) فى منتصف عقد التسعينات ناقش كاتب هذه السطور هيجل فى فرنسا من منطلق خاص وهو نهاية الفلسفة لا من منطلق غير هيجلى. أقصد أن الدراسات الهيجلية فى مصر منذ الستينات قرأت هيجل بعين ماركس لا بعين هيجل نفسه. كما مالت نحو التقديم والعرض والتعليق والتبسيط دون العودة الحقيقية إلى الأصول التفسيرية والهيجلية على السواء. وهذا



النقد لا يعنى على الاطلاق أن الأسلاف لم يقدموا شيئاً . بل سيظل لإمام عبد الفتاح إمام وفؤاد زكريا ومراد وهبة وحسن حنفى ويحيى هويدى ومجاهد عبد المنعم مجاهد ومصطفى صفوان الفضل الأعظم فى إنشاء المدرسة الهيجلية المصرية الحديثة. ولا يبتغي صاحب «نهاية الفلسفة» سوى تطوير هذه المدرسة فى اتجاه جديد.

موضوع هذا الكتاب هو الفيلسوف الألمانى الحديث جيورج فيلهيلم فريدريش هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١). بعبارة أدق هو يجيب عن سؤال: كيف اتم هيغل الفلسفة التقليدية منذ أفلاطون؟ لا شك أن هيغل قد أراد لنفسه أن يصبح فيلسوف الحداثة. لكنه رأى فى عصره إمكانيات الارتقاء بالفلسفة من محبة الحكمة إلى المعرفة الحقيقية وإن كان أرسطو واسبينوزا قد ظنا من قبله انهما يملكان هذه المعرفة.

وهناك ثلاثة فلاسفة معاصرون كبار يعدون هيغل مرجعاً رئيسياً من مراجع الفكر الفلسفى المعاصر هم كيركجورد وماركس ونيتشه. وقد نشأت المدرسة الهيجلية المصرية المعاصرة وتطورت فى ضوء قراءة ماركس لهيغل انطلاقاً من ان نقد ماركس لهيغل يجرى ضمن فكر هيغل نفسه بشكل ضرورى.

١- أركان فلسفة هيغل:

( أ ) نقد جذرى لفلسفة كانط وفشته

( ب ) وضع فلسفة شيلنج موضع تساؤل

( جـ ) نقد الحدس المباشر الرومانسى

## ٢- الإطار الفكرى لفلسفة هيجل:

( أ ) فى اكتوبر ١٨١٨ كان السلام قد استقر فى اوربا وعادت ألمانيا إلى نظامها وأحلامها وواقعها أما فى بروسيا فقد اعد الوضع الموروث ضبط «الحريات» رغم زوال لحظة الخطر. أما هيجل فكان وهو يقارب الخمسين قد امتلك ناصية مذهبه. وغادر هيدلبرج إلى برلين حيث أصبح أستاذ كرسى فلسفة وحيث ألقى خطابه الافتتاحى ليشكر الملك.

وأفاض فى أن الظروف قد سنحت لكى تنهض الفلسفة من جديد بعدما كان يؤس العصر والعالم يحتل مركز الأهمية فى الحياة الواقعية واليومية والمصالح والسياسة والطبقات حتى أنه لم يكن من الممكن أن تنال الروح قسطا من الهدوء . فقد وجد روح العالم نفسه محروماً من الالتفات إلى الداخل ونفسه لكى يمضى إلى وطنه الخاص فيتمتع فيه بنفسه . وذلك لشدة انشغاله بالواقع والخارج . ولما كان اشكال الواقع قد حلّ ولما كانت الأمة الألمانية قد انقذت قوميتها فقد حان الوقت آنذاك لمملكة الفكر الحر أن يزدهر فى الدولة بطريققتها الخاصة إلى جانب الطرق السياسية الأخرى التى عليها أن تدافع عن نفسها أمام محكمة الحكمة والفكر . وقد كانت محكمة الفكر تعصف بالتيارات التالية

(ب) حركة العاصفة والنزعة الألمانية تناهض فكرة الكلية المجردة التى ميزت عصر التنوير وترفض أن تقود فرنسا مستقبل العالم بلغتها وسياستها العقلية. وتسبق الحركة الرومانسية من حيث احقاقها بالحقوق الذاتية (شكل الآثار



والأعمال الأدبية ومضمونها) وتجاوزها للعقل المسرف في التعقيد وتأكيدها ما للشعوب والألسن من عبقرية نوعية وتفسيرها تطور الإنسانية لا على أنه سلسلة آلية وإنما على أنه ازدهار غير متوقع وشغفها بتباين العالم والبشر وبالتعبير الشعري المتحرر من كل ضابط . وتخاصم حركة العاصفة والهجوم بعنف التفسير العقلاني لعصر التنوير. فهي تعارض الإيمان المجرد بالله والأنواع المتعددة للأديان الطبيعية.

فتميل تارة إلى تراث الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. وهي تحاول أن تعيد إلى العاطفة حقوقها وإلى المقدس غير المجرد سلطانه. والمقدس غير المجرد يعنى المقدس الذى لا ندركه من طريق الاستنتاج والتحليل. وتميل تارة أخرى إلى تراث التصوف الميتافيزيقى الألمانى القديم.

(ج) اتجاه الثورة الفرنسية. استقبل المثقفون الألمان عام ١٧٨٩ بحماسة شديدة لا تخلو من أسى أو من التأكيد على أن اصلاح لوثر وليد الوطن الألمانى كان شريط الثورة الفرنسية. وما أن زادت أعمال العنف فى فرنسا حتى تغير الموقف تماماً. وأخذت أغلبية المثقفين الألمان تتحين الفرصة للتخلى عن فرنسا وسياستها وعصر التنوير الذى طبعته بطابعها. نقول الأغلبية وليس كل المثقفين.

فقد ظل كانط رغم قلقه مرتبطاً بالثورة مضموناً ومعنى ارتباطاً راسخاً. واعتبر فشله أن الثورة الفرنسية هى المرحلة الثالثة فى تاريخ انعتاق الإنسانية بعد مرحلة المسيح ومرحلة

لوثر.

### ٣- المشروع الميتافيزيقي عند هيجل :

اقتنع هيجل بأن بحوثه اللاهوتية فى الشباب غير كافية. وحملته الدراسات حول روح المسيحية واليهودية والمدنية اليونانية القديمة على تنظيم رؤيته للصيرورة . وأتاح له تحليل الفلاسفة معاصرين (فشته وشيلنج وراينهوك ويعقوبى) معرفة أن البحث أهم من المنهج . فأراد إنشاء ميتافيزيقا ملائمة. غير أن نموذج الميتافيزيقا الذى خلفه التراث لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة . فالمشكلة هى: كيف تقوم ميتافيزيقا على غير ما هو فوق الطبيعة؟

(أ) ان ما كان يدعى من قبل هيجل ميتافيزيقا قد استؤصل من جذوره واختفى من سلسلة العلوم . فكيف يمكن للبحوث الميتافيزيقية أن تبعث أدنى اهتمام؟ فهى لم تعد تذكر إلا من حيث أنها معرفة زالت من ناحية الشكل ومن ناحية المضمون على السواء.

(ب) الميتافيزيقا الحديثة هى التى زالت وليست الميتافيزيقا القديمة. فقد كان الفكر يعنى فى اطار الميتافيزيقا القديمة شيئاً دون الإلتجاء إلى المباشرة. وكانت الميتافيزيقا القديمة ترى أن الفكر ينطوى على موضوعه نفسه وأن الموضوع ينطوى على الشكل الفكرى. بعبارة أخرى، الشئ فى ذاته ولذاته واحد.

(ج) ولا يدعو هيجل إلى العودة إلى الميتافيزيقا القديمة كما هى وإنما يدعو إلى إعادة صياغتها من جديد فى قالب «المنطق

الموضوعى». لأنه بالرغم من عظمة الميتافيزيقا القديمة إلا أنها لم تتجاوز الفكر إلى العالم. لذا لزم اتمامها «بالمنطق الموضوعى» الذى كان مفقوداً فى الميتافيزيقا القديمة والذى يدرس الوجود والماهية معاً.

#### ٤- حرج الميتافيزيقا فى عصر العلم:

تحولت الفيزياء إلى علم نظرى وبحث تجريبى فوضعت الميتافيزيقا فى وضع حرج. وكانت نزعة الشك المطلق تدل على هذا المعنى منذ زمن طويل. وهى النزعة المتأرجحة بين الطموح والعجز.

وقد فهم كانط هذا الموقف على النحو التالى: نحن فى حداته لم تعد بحاجة إلى الله ولا إلى الطبيعة. فلم تعد هناك معرفة مطلقة يستطيع أن يتصرف بها الإنسان على نفسه أو أن يحققها. لكن هل يعنى ذلك أن المطلق غير موجود؟ يوحد المطلق. لكن العلم التجريبى لا يعرفه.

وهكذا أفلتت الميتافيزيقا وتجددت . أفلتت من حيث أن كانط فضح «الوهم المتعالى» الذى جعل العقل الخالص يأمل دون أن يقف على أرض التجربة ودون أدنى تناقض داخلى بين الصيغ الميتافيزيقية المتعارضة.

والشك الذى ينتج عن إخفاق الميتافيزيقا يظل رغباً عن ذلك شكاً بلا شرعية . فكمال الرياضيات منذ وقت مبكر جداً ومتانة الفيزياء تدلان على أن بوسع الإنسان أن يعرف معرفة موضوعية غير أن هذه المعرفة الموضوعية لا تدرك سوى وجود الظواهر



أما الشيء في ذاته أو المطلق فلا تدركه .

فهذا المطلق يفلت يوما من المعرفة الموضوعية.

لكن المطلق المحرم على الإنسان على الصعيد العلمى يمنح نفسه فى العمل والحرية. فالفرد يصل وصولاً ميتافيزيقياً عندما يريد بحرية وعندما يتخلص من الدنيا باختياره مصيراً إنسانياً.

وهو يفلت من نسبيته عندما يجعل من نفسه مشرعاً وذاتاً.

اذن المطلق المحرم على الإنسان على الصعيد العلمى يصنعه العقل فى الفعل أو تصنعه الذات صناعة عقلية وفعلية . فالإنسان لا يحقق نفسه إلا فى الميدان العلمى بالقانون الأخلاقى . ويظل المطلق «مهمة لا متناهية» ومثلاً أعلى يدركه الإنسان من حيث كون الإنسان موجوداً حراً لا من حيث كونه موجوداً عارفاً .

والحقيقة أن هذا كان حال الفلسفة عند نشأتها الأفلاطونية حيث كان المطلب الأخلاقى بمثابة الخير فى ترتيب أرقى من المشروع النظرى والقول الكلى . بعد أرسطو ميزت الميتافيزيقا بين النظرية والممارسة وجعلت الممارسة تطبيقاً للنظرية. لكن الأخلاق كانت فى البدء ذات طابع جذوى وحاسم.

وهى لا زالت فاعلة فى ميدان العادات والتقاليد الشعبية والقضاء والتاريخ والفن وأنسجام الطبيعة.

وجاء الفلاسفة الألمان بعد كانط وقالوا: إذا كان المطلق ضرورياً وإذا كان الإنسان عاجز عن معرفته ، فذلك لأنه موضع معاناة وإحساس وحس . ولأنه يدرك إدراكاً اعتقادياً لا معرفياً.

فهل يضمن ذلك سلامة الميتافيزيقا ؟ أو يستلزم الحفاظ على

المطلق اللامبالاة بشروط العلم؟

إن المذاهب الفلسفية التي ظهرت بعد كانط وفي ضوء كانط سواء اكانت نقدية أو رومانسية خافتت على الفصل بين المطلق وبين المعرفة باستثناء هيغل.

٥- قيام ميتافيزيقا غير ميتافيزيقية!

. ليس هيغل كانط . ولم يتح هيغل للفلسفة الميتافيزيقية أن تكتب فصلاً جديداً في كتابها الهادئ . اختار أن يقفل هذا الكتاب إلى غير عودة . فحقيق الميتافيزيقا تحقيقاً حداثياً عن طريق الإفلات من متناقضات كانط وانكار الميتافيزيقا نفسها ، كيف؟

( أ ) كانت تقول الميتافيزيقا السابقة بالفصل المسبق بين الفكر والوجود ، بين موضوع العقل والقول ، وبأنهما متغايران تغايراً مباشراً وبدنياً منذ ان كفت الثقافة الغربية عن الأخذ بما وضعه أفلاطون وأرسطو. وأصبح مجال الوجود العارف الذي يملك القدرة على المعرفة من حيث البدء عاجزاً عن المعرفة أو عن استخدام القدرة للاستخدام السليم. وأصبح مجال الوجود المعروف قائماً قياماً مستقلاً جذرياً عن العارف . وباختصار اقامت الميتافيزيقا تعالى بينما كان المفروض أن تقيم التداخل .

( ب ) يقترح هيغل التداخل بين تصور العلم (قول كلي) وبين تصور الحقيقة (تطابق الوجود والفكر) بحيث أن يتم استبعاد كل تعال بين صورة المعرفة ومضمونها ، بين الحقيقة واليقين ،

( ج ) لكي يحدث التطابق بين الوجود والفكر يتوافق الفكر مع

المضمون ينتظم تبعاً له .

بهذا المعنى لا يوجد منهج عند هيجل . وهذا الكتاب يؤكد فى أحد جوانبه الرئيسية على أن الجدل ليس منهجاً وعلى أنه لا يمكن للجدل أن يكون كذلك . وهذا الموقف - الذى يقيم تناقضاً مستقيماً مع أطروحة د. إمام عبد الفتاح إمام - أبنيه على عدة دلائل وقرائن أبسطها أن تحليل هيجل نفسه للفلاسفة المعاصرين له لم يكن يبالى بالطريقة التى عولج بها التصور وإنما كان يبحث عن التصور.

ثانياً: لم يعد المنهج الحديث مجموعة قواعد بل امسى مجرد محاولة :

١- المنهج هو الطريق الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه - إلى غاية معينة. هو الطريق المؤدى إلى الغرض المطلوب خلال المصاعب والعقبات. هو الطريقة التى يتبعها العقل فى دراسة موضوع ما ، للتوصل إلى قانون عام. هو أسلوب ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدى إلى الكشف عن حقيقة مجهولة أو إلى البرهنة على صحة حقيقة معلومة.

٢- والحديث التاريخى عن تصور المنهج العلمى يمكن إجماله على النحو التالى:

( أ ) هو مجموعة القواعد التى توضع كتنظيم لعملية اكتساب المعرفة بالعالم بصفة عامة (الفلسفة القديمة).

( ب ) هو مجموع القواعد التى توضع كتنظيم لعملية اكتساب المعارف الطبيعية التى تعرف بوصفها معرفة. وقد تميز القرن

السابع عشر بعناية المفكرين بمسألة المنهج على سبيل ايجاد «منطق جديد» لإصلاح العقل أو علاجه. وخير مثال على ذلك هو «مقال فى المنهج» لديكارت . لم يرض الفيلسوف عن منهج العصور الوسطى المشتقة من مذهب ارسطو وتوما الإكوينى والذى كان يعنى حل المشاكل العلمية بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين . وضع ديكارت العلم الرياضى محل المنهج الوسيطى . وأصبحت «الرياضيات الكلية» هى نموذج المنهج فى البحث عن الحقيقة فى شتى العلوم، ذلك كان المنهج الكلى.

(ج) وأقصى تطور وصل إليه تصور المنهج فى المائة سنة الأخيرة هو أن العلماء لهم أساليب عدة فى ممارسة بحوثهم ، فأساليب عالم الفيزياء تخالف تلك التى ينتهجها عالم البيولوجيا ، وتناقض التى يمارسها عالم التاريخ ، إذ يستعمل الباحث لكل مشكلة المنهج الذى يلائم طبيعتها .

٣- وقد نستطيع أن نقول إنما أطلقنا عليه صفة معرفة الطبيعة العلمية أنها ظهرت فى عصر حديث نسبياً هو عصر القرن السابع عشر. وبعبارة أدق هناك تاريخان هما عام ١٦١٠ وعام ١٦٨٧ اللذان حددا انطلاق معرفة الطبيعة العلمية. وأما عام ١٦١٠ فهو عام صدور كتاب جاليليو عن النجوم. يسجل فيه جاليليو بعضاً من ملاحظاته الفلكية. وتبعاً لهذه الملاحظات استخلص جاليليو استخلاصات تؤكد صحة نظرية كوبرنيك التى سبق أن عرضها فى كتابه الصادر عام ١٥٤٣ عن ثورة المدارات السماوية ، وفيه صياغة لنظرية مركزية الشمس ودوران المدارات

حول الشمس. وأما في عام ١٦٨٧ فقد أصدر اسحق نيوتن المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية. وقاد علم جاليليو ونيوتن الجديد إلى التأكيد على أن قبل عام ١٦١٠ و ١٦٨٧ لم يكن هناك معرفة طبيعية علمية حقيقية ، وما كان يستحق اسم العلم قبل هذين العاملين هو علم «الهيدرواستاتيكا» كما صاغه أرشميدس .

ومنذ القرن الثامن عشر والقول شائع بأن العلم نشأ في القرن السابع عشر. لكن اليوم يميل القول إلى اعتبار القرن السابع عشر ذلك القرن الذي شهد لا نشأة العلم وإنما شهد نشأة ثورة علمية في المبادئ الأساسية للنظر إلى العالم والظواهر. وكان القرن الثامن عشر يرى أن القرن السابع عشر قد أبدع العلم تبعاً لرؤية «تقدمية» لتاريخ العلوم. قامت هذه الرؤية على أن العلم تراكم نتائج وأن العلم نشأ على تطبيق منهج ما أي على تطبيق مجموعة متنوعة ومختلفة من الأدوات الإجرائية. ويقول المنهج بأنه لا بد من تطبيق هذه الأدوات الإجرائية التطبيق السليم وبأنه لا بد ان يقود هذا التطبيق إلى إجابة يقينية على كل سؤال أو مشكلة أو إشكالية أو قضية نطوحها، وهي الإجابة التي تصل إليها في شكل شبه تلقائي.

بطبيعة الحال هذا ما لم يحدث قط في تاريخ العلوم .لأنه إذا سلمنا بالمنهج وبأن القرن السابع عشر قام علي المنهج فإنه يجب ان نسلم بأن القرن السابع عشر لم يستطيع ان يجيب على كل الأسئلة التي أشار إليها العلم الوليد آنذاك . إذ لم يكن في مقدور العلم ان يجيب على مجموعة اسئلة في الوقت نفسه الذي



كان يمتلك فيه المنهج، ومن بين هذه الأسئلة كان هناك: سؤال ما المادة؟ وسؤال آخر عن أساس «الهوية الشخصية» وسؤال ثالث عن سبب أو علة الجاذبية وسؤال رابع عن جوهر «الضوء».

فإذا سلمنا بالمنهج أو بفكرة أن المنهج أساس العلم الحديث في القرن السابع عشر فإننا لابد أن نسلم تلقائياً بأن المنهج لم يكن صحيحاً إلا في حدود مجال ما من التطبيق، وهذه هي الفكرة الرئيسية. إذن إما أن نسلم بأن هناك ثمة حدود لمجال صلاحية المعرفة العلمية أو أن نسلم بأن الأسئلة التي لا يستطيع المنهج العلمي أن يجيب عنها أنها أسئلة زائفة كما قال بذلك الفيلسوف الفرنسي العلمي أو جست كومت في القرن التاسع عشر وكما قال أيضاً الفيلسوف والعالم البريطاني ديفيد هيوم والفيلسوف بيركلي. قال هيوم وبيركلي بأن استقلال علم الفلك العقلي عن غيره من العلوم إنما كان استقلالاً زائفاً وقال برتراند رسل وفلاسفة وعلماء المذهب الوضعي المنطقي بضرورة إزاحة القضايا التي ليس على العلم أن يقوم بحلها.

٤- ومن جانب آخر يضيف المنهج العلمي شيئاً اسمه «الإجراء الحاسم». فعلى سبيل المثال إذا حددنا طبقة مشكلات معينة فهي قد تحتوى على عدد لانهاى من المشكلات بالرغم من أننا نكون قد حددنا الطبقة الإشكالية. فالقضية في المنطق مثلاً وقضية تحصيل الحاصل بالتحديد مؤداها أنها صياغة صحيحة في كل الحالات سواء في الخطأ أو في الصواب، في الصدق أو في الكذب، والمشكل بالنسبة للغة القضايا هي معرفة ما إذا

كانت صياغات هذه اللغة تحصيل حاصل أم لا، وفي لغة القضايا لا يؤدي حرف واحد بل في مقدورنا ان نصوغ بأدوات الروابط والأسوار عدداً لانتهاءً من الصيغ. وإذا ضربنا مثلاً آخر من الرياضيات سوف نصل إلى النتيجة نفسها. فلنفترض إية معادلة جبرية من الدرجة الثانية. ولنفترض ان  $s$  وص أعداد حقيقة غير محددة. فستكون طبقة المشكلات هو إيجاد حل لكل المعادلات من الدرجة الثانية. وفي الفيزياء إذا افترضنا اجساماً مادية محددة تكشف كل جسم من هذه الأجسام في طبقة إشكالية.

وأما الإجراء الحاسم فهو إجراء من الممكن تطبيقه تطبيقاً تلقائياً. بعبارة أخرى لا يستلزم تطبيق الإجراء حل كل مشكلات الطبقة موضع النظر. ليس المنهج هو الإختراع وانما هو منهج التحقيق. إلا أن القرن الثامن عشر كان يدعى أن القرن السابع عشر قد برهن على ذلك باختراع المنهج التجريبي. وفي ضوء المنهج التجريبي تم المعارضة بين العلم ونشاطات معرفية أخرى كالفلسفة على سبيل المثال بحجة ان هناك وفاقاً بين العلماء فيما يخص النتائج والدلائل، وهي الحجة التي قالها ايمانويل كانط في القرن الثامن عشر، ثم قال اوجست كومنت في القرن التاسع عشر بأن العلم يلبي احتياجاً ما عند الإنسان وهو احتياج اليقين ، وبالتالي فإن العلم يبره باليقينيات التي يقدمها ، وقال اوجست كومنت أيضاً وبلير بسكال وجاستون باشلار بأن العلم يتقدم وبأن تقدمه تراكم .

٥- الحقيقة أن الطابع التقدمي. التراكم يظل موضع جدل. فبعض النتائج المستخلصة من المنهج العلمي يتأكد خطأها كقوانين كيبلر ونيوتن على سبيل المثال، وإذا كان كيبلر ونيوتن لم يخطئاً فماذا يعنى التصحيح؟

يعنى التصحيح أو التعديل أننا نناقض بالطبع القانون البدائي. لكنه يبقى صحيحاً على نحو من الأنحاء. ومثال نيوتن كيبلير خير دليل على ذلك. فقد صاغ كيبلر بين عام ١٦٠٩ وعام ١٦١٩ ثلاثة قوانين تخص حركة الكواكب. ويقول القانون الأول بأن كوكباً ما يرسم حول الشمس خطاً بيانياً هو القطع الناقص أو القطع الإهليلجي مع الأخذ في عين الاعتبار أن الشمس هي أحد بيوت القطع. وهكذا تصف القوانين وضعية حركات الكواكب وتحدد سرعة دوران الكواكب، ولا نستتبط من قوانين نيوتن قوانين كيبلر وإنما نستتبط زيف أو خطأ قوانين كيبلر. وهي قد تكون صحيحة في الحال الخيالية التي يوجد فيها الشمس وكوكب آخر فقط، أي أنها قوانين قد تصح في حال نعرفها.

وهناك مثال آخر، من ناحية التمثيل التصوري الأساسي، أي من ناحية الطريقة التي تشكل بها الكون لا يوجد أي قاسم مشترك بين نظرية نيوتن وبين نظرية انيشتاين، ونظرية نيوتن ليست تقريبية قياساً بنظرية انيشتاين وإنما هناك تناقض بين النظريتين.

٦- وبالتالي فإذا كان هناك مناهج جزئية لا منهج واحد (كلى) صالح لكل زمان ومكان فإن الطريق شبه الوحيد المفتوح

أمام العلوم الاجتماعية هو على النحو التالي :

( أ ) التخلي عن النزعات الكلية والتنبؤات التاريخية واسعة النطاق.

( ب ) أن تحيط بالمشاكل المثارة إحاطة حقيقية أى كل واحدة على حدة .

أما الربط بين المنهج والجدل فهو ربط قام به كل من :

( أ ) أفلاطون فى محاورة الجمهورية

( ب ) وميشليه أحد كبار شراح هيجل

( جـ ) وانجلز فى كتابه عن لودفيج فوريوريخ وجدل الطبيعة

( ١ )

الحقيقة عند هيجل تتحرك من نفسها وإلى نفسها. وبالتالي:

( أ ) المنهج هو المعرفة المستقلة عن الحقيقة (مادة المعرفة)

( ب ) يواجه الخطاب موضوعه تبعا لمنطق يعطى للمتعارضات (بين المباشر والوساطة ، الهوية والاختلاف ، الجوهر والعارض) معناها الفعلى .

( جـ ) هيجل تلميذ فى مدرسة اسبينوزا :

١- صهر نظرية البحث والبحث نفسه

٢- نقد ازدواج الإنكسار الفكرى الذى يفرض المقدمات المنهجية .

٣- نقد المنهج المنفصل عن توسط الأشياء

٤- التأكيد على أن المنهج محايد لتوسط الأشياء

- ٥- لا يقوم المنهج سوى برسم الخط العام للأشياء
- ٦- يقوم المنهج بالمعنى المعروف على عزل الفكر عن الواقع
- ٧- نقد المنهج المتعالى على الخط البياني المتعرج للواقع
- ٨- المنهج هو خط سير الحركة نفسها التي تقود الفكر إلى الأشياء قبل الكلمات.
- ٩- يستبعد الفكر الحقيقي كل المقدمات المنهجية المسبقة
- ١٠- لا تفترض الحياة سواها
- ١١- الفرق بين التجريدات المنهجية المدرسية وبين الفلسفة الملموسة أن التجريدات
- تظل أبداً «بريئة» ،
- تظل أمراً لاحقاً ،
- تظل تفصل بين النظرية والتطبيق .
- لا شك أن هيجل لم يطبق الجدل في المنطق كما يقول د. إمام عبد الفتاح إمام ولم يطبقه في جوانب أخرى من فلسفته. لكنه أى د. إمام عبد الفتاح إمام يصر على اعتبار الجدل منهجاً. ويصر أيضاً على أن الجدل هو المنطق كله مع أن هيجل كتب يقول بوضوح في الفقرة ٧٩ «التصور القريب ومدخل إلى المنطق» من (ج) الوضع الثالث لفكر الموضوعية من «التصور المبسّط» (فقرات ١٩-٨٣) عن الجزء الأول «علم المنطق» في «دائرة المعارف الفلسفية» إن الجدل جانب واحد من جوانب المنطق. المنطقى وليس المنطق:

«Das Logische hat der Form nach drei seiten:



- a ) die abstrakte oder verstanige,
- B) die dialektische oder negativ-vernunfite,
- r) die speculative oder positiv-vernunf.

### **المنطقى يتشكل بجوانب ثلاثة :**

- ( أ ) المنطقى التجريدى أو ملكة الفهم
- ( ب ) المنطقى الجدلى أو العقل السالب
- ( ج ) المنطقى النظرى أو العقل الموجب

### **وهذه الجوانب الثلاثة يقول عنها هيكل :**

Diese drei seiten machen nicht drei teile der Logik aus, sondern sind momente jedes Logisch-Reeiiien, das ist jedes Begriffes oder jedes wahren überhaupt Sie können sämtlich unter das erste Moment, das verstandige, gesetzt und addurch adgesondert auseinandergehalten werden, ader so wreden sie nicht in ihrer wahrheit betrachtet.- Die Angabe, die hier von den bestimmung des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.

«هذه الجوانب الثلاثة ليست أجزاء المنطق. وبالتالي فهى لحظات كل واقع منطقى ، أى كل تصور أو كل حقيقى على وجه العموم. وقد تجتمع تحت اللحظة الأولى، ملكة الفهم، فتصبح مقننة. وبالتالي تصرف الواحدة النظر عن الأخرى، وتفترق عنها لكنها لا تصبح أبداً معتبرة اعتباراً حقيقياً. والبيان هنا الناتج

عن هذا التحديد للمنطقى وأيضاً المدخل هنا يستبق وهو فقط تاريخى».

ومن هنا فإن وجهة نظر د. إمام هى وجهة نظر سابقة وتاريخية وتمهيدية وقانونية أو شريعية تريد أن تضع الجدل – اللحظة ضمن مجموعة قوانين صارمة. إنها نظرة إلى (ب) من وجهة (أ)، أى أنها نظرة تقسيمية وترتيبية. مع أن هذه الجوانب (الفهم والجدل والإيجاب العقلى) ليست إلا لحظات المنطقى الذى يفض نفسه فى صور مختلفة. ففى كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة لا نجد إلا المنطقى فى وسط خاص. والوسط الخاص الذى يقلبه د. إمام فى نظره إلى الجدل هو وسط ملكة الفهم.

وإذا كان صحيحاً كما يورد د. إمام استناداً إلى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق أن الجدل ليس نشاطاً للتفكير الذاتى يمكن أن ينطبق على موضوع ما من الخارج بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره وإذا كان صحيحاً فضلاً عن ذلك أن المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل المنهج هو المضمون فى ذاته فإن الجدل ليس المنهج وإنما هو المبدأ المحرك للمضمون واللحظة السالبة للموضوع المدروس. والسلب الجدلى هو الذى يدفع التصور إلى الأمام. هذا ما يقصده هيجل من العبارة التى يقتبسها د. إمام من المنطق الكبير (الجزء الأول) والتى تقول:

«ولقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه، أما نحن فنضع الجدل وضعاً

يختلف عنهم أتم الاختلاف». فالاختلاف التام بين جدل هيغل وجدل أسلافه هو أن الجدل كان عندهم منهجاً وهو عنده لحظة السلب العقلي.

وهو لا يتحدث عن المنهج الجدلي إلا في إطار الملاحظات التوضيحية وليس في إطار المتن نفسه. فهو يتحدث أو يذكر عبارة «المنهج الجدلي» في الحاشية التوضيحية ٤١ في دائرة المعارف الفلسفية وفي توضيح الفقرة ٣١ من المدخل إلى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق. فوظيفة الملاحظة التوضيحية هي أن تستحضر ما في ذاكرة القارئ العادي لكي تدحضه وتنتقده، أي أن وظيفتها الإفهام والشرح والعرض لغير المتخصصين في ميدان الفلسفة عموماً وفلسفة هيغل خصوصاً.

المنهج الفلسفي عند هيغل هو المنهج المطلق. لا يجمع بين المنهج التحليلي والتألفي المتناهيين ولا يمزج بينهما وإنما جوهره هو التوسط. ويضرب د. إمام أمثلة على التوسط. فالمثلث الأول في المنطق: الوجود العدم الصيرورة. تجد أنه هو نفسه الصورة العكسية الخالصة لهذه الحدود - فالوجود الخالص (أو الإيجاب الخالص) هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص (أو السلب) هو التوسط الخالص، والصيرورة الخالصة هي المباشرة التي يكمن التوسط في جوفها. وأقسام المنطق نفسها تمثل هذه الخصائص: (١) فدائرة الوجود هي دائرة المباشرة. فالموجود هو دائماً شئ مباشر. (ب) ودائرة الماهية هي دائرة التوسط: فأنت لا تستطيع أن تصل إلى الماهية إلا من خلال الآخر أي: من خلال الوجود.

(ج) ودائرة الفكرة الشاملة هي المركب منهما أى المباشرة التى يكمن فى جوفها التوسط، فالفكر هو المباشر الذى يتضمن التوسط فى داخله»<sup>(٢)</sup>. لكن د. إمام لا يستخلص من ذلك أن التوسط هو المنهج المطلق عند هيجل، أى منهج اللامنهج إذ إن فكرة المنهج تستلزم تقسيماً إلى أقسام وعناوين وفصول وغايات وأبواب وشروح وعروض ليس لها قيمة سوى التفكير بما يحيط الموضوع- موضع الدرس من الخارج (لا من الداخل).

ومن حق د. إمام أن يركز على المنطق وأن يرى مع غيره من الشراح إن المنطق هو حجر الزاوية فى مذهب هيجل أو إنجيل مذهب هيجل. لكن الواقع من وجهة نظري أن المنطق ودائرة المعارف الفلسفية والخطوط الأساسية لفلسفة الحق وظواهريات الروح كلها تقدم المذهب نفسه من ناحية خاصة، فنحن فى هذه المؤلفات الأربع لا نجد إلا موضوعاً واحداً يعبر عنه هيجل فى صورة مختلفة. وبالتالي فالمنطق ليس إنجيل المذهب وإنما إنجيل المذهب هو المنطق ودائرة المعارف الفلسفية وظواهريات الروح والخطوط الأساسية لفلسفة الحق.

ولاشك أن المنطق هو مفتاح التاريخ وأن فكر البشر وأعمالهم فى التاريخ يتبع صورة معينة هى نموذج منطقى. ولاشك أن تاريخ الفلسفة يسير تبعاً لتطور المنطق وأن تاريخ الفلسفة يتقدم بفعل الضرورة الداخلية والجدل الداخلى للأفكار. ولاشك أيضاً أن العلاقة بين المذاهب الفلسفية تشبه العلاقة الموجودة بين المقولات وأن مؤرخ الفلسفة عليه أن يوضح مدى اتفاق التطور



التاريخي للفلسفة أو اختلافه مع السير الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة. لكن كل ذلك لا يعني أن علم المنطق يحكم علم التاريخ وإنما يقصد هيجل هل العلاقة بين الترتيب المنطقي وبين الترتيب التاريخي للمقولات والأفكار والفلسفات وهو يقول بتطابق هذين الترتيبين.

وإذا كان هيجل لا يطبق منهجاً ويرى في الجدل لحظة من لحظات المنطقي فإن الجدل على عكس ما يقول د. امام الذي يعتمد جو بلو وميور وهيبوليت وغيرهم من كبار الشراح ليس الحوار ولا يقوم على المحاوراة الأفلاطونية. بل هو النقيض المستقيم لحوار أفلاطون حتى لو قلنا مع كرونر كما يقول د. امام إنه «حوار العقل مع نفسه» أو أنه «مناقشة الروح لنفسها» أو أنه «حوار المفكر مع نفسه أو مع شخص آخر». لاشك أن الجدل عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل أو الروح. ولكن اعتبار الجدل حواراً يحيل العقل إلى نشاط خارجي يخرج به عن الواقع.

**ذروة الفلسفة في عصر الهاوية  
دراسة في تصور «نهاية الفلسفة»  
عند هيجل**

**الجزء الأول**



## الإهداء:

استغرق العمل فى تأليف هذا البحث سنوات قليلة من العمر. لكنها كانت سنوات صعبة وعنيفة وجادة. وكان قدر كبير من الوقت الذى استحوذ عليه ملكا لأفراد أسرتى الكبيرة وحقا من حقوقهم منحونى إياه فى رضا وحب وسماحة ورحابة صدر. فإلى والدتى ووالدى وإخوتى وأخوالى وأعمامى أهدى هذه الثمرة.

## وائل غالى

## إشارة

هذا الكتاب هو، فى أصله، رسالة قُدمت إلى جامعة باريس <sup>(١)</sup> بانتيون السوربون بفرنسا، لنيل شهادة الدكتوراه (الدكتوراه الجديدة بمادة ٩٢ من القانون الفرنسى). ونوقشت فى يوم السبت ٢٠ يناير ١٩٩٦ الساعة الثانية ونصف الساعة بقاعة يوحنا باتيست دوروزال بمبنى السوربون.

وكان قد أشرف على الرسالة البروفيسير برنارد بورجوا أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة السوربون/باريس <sup>(١)</sup>. وهو الأستاذ المتخصص فى فلسفة المثالية الألمانية عموماً وفلسفة المثالية الهيجلية خصوصاً. وألف كتاباً عن «مثالية فيشته» باعتبارها المدخل المباشر إلى فلسفة هيجل.

وتمثل تخصصه فى هيجل فى الكتابة عن إحدى مراحل تطور هيجل وهى مرحلة فرانكفورت (باريس، فران، ١٩٧٠) وتمثل

تخصصه أيضا في التركيز على مجال معرفي معين هو مجال الفكر السياسي (باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٩).

غير أن جوهر إضافته إلى المدرسة الهيجلية في فرنسا والعالم تكمن في أنه سهّل المهمة أمام القارئ لنصوص هيجل نفسها. لذا ترجم أحد نصوص هيجل الأول وهو أصعب نص فلسفي على الإطلاق ألا وهو «عن طرق المعالجة العلمية للحق الطبيعي» (باريس، فران، ١٩٧٢). ثم ترجم أحد نصوص هيجل الأخيرة والكبيرة وهو «دائرة المعارف الفلسفية» (باريس، فران، ١٩٧٠).

وفي ترجماته كما في كتاباته النظرية العامة يحرص برنارد بورجوا دائما على أن يبرز الجانب الجوهرى في فكر هيجل وهو جانب الذات. وبالتالي فسواء تحدث عن (الأمير الهيجلى) أو عن (المسيح الهيجلى) أو عن (الجدل والبنية في فلسفة هيجل) راح يبين الفعل غير النهائي والحر الذى تقوم به الذات عبر قرارها المطلق.

ترأس مناقشة الرسالة البروفيسير جاك دونت. وهو من مواليد ١٩٢٠. أسس عام ١٩٧٠ مركز البحوث والتوثيق حول هيجل وماركس في إطار جامعة بواتييه وبالشراكة مع المركز القومى للبحوث العلمية في فرنسا. ويشغل، بالإضافة لذلك، منصب رئيس اللجنة الدولية للفلسفة. وله عدة مؤلفات من بينها «هيجل فيلسوف التاريخ الحى» (١٩٦٦) و«هيجل حياته وأعماله»



(١٩٦٧) و«هيجل السّرى» «بحوث حول المصادر الخفية لفكر هيجل» (١٩٦٨) و«هيجل فى عصره» (١٩٦٨) و«من هيجل إلى ماركس» (١٩٧٢) و«أيدىولوجيا القطيعة» (١٩٧٨) و«هيجل والهجلية» (١٩٨٢).

كما شاركت فى المناقشة البروفيسيرة هيلين بوليتيس الأستاذة فى جامعة السوربون/باريس<sup>(١)</sup> وصاحبة «الخطاب الفلسفى عند كيركجورد» و«اسينوز وهيجل».

وكانت نتيجة المناقشة أن منح صاحب الرسالة شهادة دكتوراة فى الفلسفة بمرتبة الشرف الأولى، بالأغلبية. ويسرنى أن أشكر الأساتذة الذين ناقشوا هذه الرسالة، وبخاصة، لما أبدوه من الملاحظات النقدية التى أفدت منها كثيراً.

### استهلال

«من ذا الذى قال إن شمس الروح الخالدة قد ماتت؟  
ومن الذى تجرأ على القول بأن شمس الأمل قد تولت؟  
إن هذا ليس إلا عدوا للشمس وقف تحت سقف وعصب كلتا  
عينيه ثم صاح: هاهى الشمس تموت»

مولانا جلال الدين الرومى

«ومن لم يقم بأداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات  
أهل النهاية؟»

### الغزالى

«فما يكون النهاية لابد من أن يكون البداية أيضاً، إذ هو نفى

لكل ماسبقه مما يناقضه من جهة، وتأسيس للأصول من جهة  
ثانية»  
أونيس

## نحو إسكاتولوجية هيكلية في الفلسفة



هناك فكرة بسيطة أظن أن القارئ سيسلم بها تسليماً بديهياً. وهذه الفكرة هي أنه لم يكن كافياً أن ألحظ حضور محور «نهاية الفلسفة» في أعمال ومؤلفات الفيلسوف الألماني الكبير جورج فيلهيلم فريدريش هيغل حتى أسوغ لنفسى قبلية البحث الذى يتخذ، كما قلت، «نهاية الفلسفة في أعمال ومؤلفات هيغل» موضوعاً له.

ومن المسلم به أن هيغل يميز بين أمرين مهمين، هما الفلسفة من ناحية، وجميع العلوم الأخرى من ناحية ثانية، ويقوم هذا التمييز على اعتبار أن العلوم غير الفلسفية تتمثل فيما أسماه هيغل- فى لغته الألمانية الأصلية والفنية «الموضوعات» أى-CE GENSTÄNDE وبعبارة أخرى تتمثل العلوم فى معزل عن الفلسفة وتفهم موضوعها يتعارض بالضرورة مع الذات وبالتالي فهو يغيّر الذات تمام المغايرة، وباختصار تجد العلوم المحتوى، أما الفلسفة وهذا جانب من تأثير فيشته فى هيغل- فتنتج محتواها من عدم. حين تتمثل العلوم محتواها تحاith الفلسفة (أو الفكر فى حقيقته أو الفكر التصورى) نفسها فى إطار تحديداتها، ومن ثم تقيد الفلسفة الحقيقة تحديداتها بقيود الضرورة الداخلية لخطاب الفكر التصورى، وليس بقوانين الموضوع الخارجى، وهكذا لا تفترض الفلسفة- على عكس العلوم- سلفاً وجود موضوعات قائمة ومسلم بها قبلية.

وهكذا يبدأ علم من العلوم بداية تضغط الذات المفكرة بسبب هيبة التوسط بين الذات والموضوع. وأما موضوع الفلسفة فهو



منهج نشاط مطلق تمارسه الذات على نفسها وتقف موقفا من نفسها بنفسها. إنها حرية الذات المفكرة المطلقة.

ويهدف تحليله في عمومه الأعم - فحص مجموع الصلات التي تربط الفكر التصوري بموضوعه، وتبين كيف أن الفكر لا يخرج من نفسه حين يفكر في موضوع من الموضوعات لأن في التفكير يضع الفكر نفسه ويعطى لنفسه موضوعه.

ويشير عنوان الدراسة «نهاية الفلسفة في أعمال هيغل، إلى كلام ما، ولايفلت هذا الكلام - ولو ادعى العلمية - من أن يحد نفسه وأن يفيد معنى خصائصه وشرعيته.

تثير الدراسة سؤال «نهاية الفلسفة في أعمال هيغل، وكأن شراح هيغل لم يقفوا عندها بالتحليل والعرض. أول تشريع لدراستي هو أن هيغل ادعى أملاك المعرفة، وبالتالي ادعى أنه توقف عن البحث عنها كما فعل الفلاسفة منذ أن ولدت الفلسفة، إلا أننا نجد أنفسنا مازلنا نبحث مع آخرين كثيرين. طبعاً موضوع «نهاية الفلسفة في أعمال هيغل» هو خلاصة استخلصها الشراح وليست نظرية متبلورة تماماً عند هيغل. هذه الخلاصة أو هذا الاستنتاج عرضي بالضرورة. وهذه العرضية ليست مصادفة، فأحد تعاليم هيغل الأساسية تقول إن الفلسفة بنت الزمن، والتاريخ نفسه ابن الزمن والفيزياء بنت الزمن، فالفيزياء الراهنة ليست فيزياء جاليليو، وفيزياء جاليليو لم تكن فيزياء أرسطو. هل يفيد ذلك معنى التقدم من فيزياء لأخرى؟ لاشك، لكن كل عصر يبني روحه بكل لحظاته وشتى أبعاده، بكل

الشرح وجميع البحوث فى تاريخ الفلسفة (الشرح الصحيحة والشرح الفاسدة على السواء) التى ورثها أو التى اكتسبها لتوه، يبنى كل عصر روحه بأدواته الخاصة فى البحث، بمميزاته وعيوبه، بمواهبه وفضوله ويكل مايميزه عن غيره من العصور.

كذلك يبنى كل عصر فكريا تمثله للماضى، لكن فيما يختص بأعمال هيغل ليس المقصود أننى أعود إلى فكر قد مات، فأحد الفروض المركزية فى الدراسة هو أن روح عصرنا لا تفلت إلا بعسر شديد أو شبه محال من هيغل. ودراسة أعمال هيغل لا تفيد معنى العودة إلى الماضى.

وإذا كنت قد درست هيغل فإن هذا العمل لايفيد معنى العودة إلى هيغل بوصفه مفكرا لم يعد له حاضر، وإذا كان ضروريا أن أستخدم كلمة العودة فإن هذا الاستخدام يفيد عندى معنى العودة إليه لبلورة فهم أفضل لمصير العالم الحديث، وبالمناسبة، يبدو فكره دائما مصدرا حيا للبحوث الفلسفية المعاصرة، فهناك مفكرون وفلاسفة معاصرون لا هم هيغليون ولا شراح أعمال هيغل يشهدون بالقيمة الراهنة لفكره<sup>(١)</sup>.

إذن يبنى كل عصر، فكريا، تصوره الخاص حول أعمال هيغل، كيف؟ بواسطة الأدوات التى عنده. ثم يميل جمع هذه الأدوات تدريجيا إلى إنتاج تقدم مافى العمل الفلسفى، تختلف التفسيرات وتتنوع، لكنها تكتسب من خلال هذا الاختلاف وهذا التنوع مزيدا من الدقة والضبط، ومن ثم فإن الكسب غير قابل لأن ننحيه جانبا، وتتبدل المناهج وتتغير محاور البحث.

ومن هنا فإذا كان تطور الفلسفة في بعض جوانبه تكرارا  
أزليا للصراع نفسه بين الواقعية والمثالية، فهذا التطور في الوقت  
نفسه، يفيد معنى مغايرا تماما لمعنى السرد الساذج لمجموع  
التبدلات السطحية لثابت لا يتحول في جوهر. بذهي أن الفلسفة  
تكرر نفسها، لكن مع هيغل فتحت الفلسفة دورة بحثية عن توقف  
هذا التكرار.

بنى أبائنا «هيغلهم» إمام عبدالفتاح إمام. حسن حنفي،  
محمد رجب، فؤاد زكريا، وغيرهم من الأباء - الذي لم يكن  
بالضبط «هيغل آبائهم - على العناني، عبد الرحمن بدوي،  
مصطفى صفوان، أنور عبد الملك، وغيرهم من الأجداد - ورثت  
إذن هيغل آبائي، وعلى عكس فرنسا التي تميزت منذ فيكتور  
كوزان<sup>(٢)</sup> بالأحكام السلبية حول أعمال هيغل، عرف العالم  
العربي التيار الهيجلي «في مرحلة متقدمة»<sup>(١)</sup>، كما حدث في  
ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا، لكنني ظلت أعرف أعمال هيغل لفترة  
طويلة من الزمان عبر خصومه، كما سبق أن عرف دارسو  
الفلسفة فكر السفسطائيين عبر محاورات خصمهم اللدود  
أفلاطون، وهكذا ظل هيغل لفترة طويلة من الوقت «مقموعا» كما  
يعبر فرويد. على كل حال نعيش كلنا مرحلة تاريخية جديدة،  
وليس هدفنا على الإطلاق أن ندخل في تحليل تاريخي مفصل  
لمشكلة دخول الفكر المصري والعربي الفلسفي عالم هيغل، وإن  
كنت أقر بأنها مشكلة حاسمة في كثير من جوانبها.

كان موضوع نهاية الفلسفة في أعمال هيغل، هو المحور

الرئيسى الذى دار حوله بحثى، فكلما تقدمت فى بحث موضوع نهاية الفلسفة زادت قناعتى بأن أعمال هيجل هى الممر الرئيسى لعبور المشكلة، وكثيرا ما نتخيل أننا تخلصنا من أعمال هيجل فى حين أننا غارقون فيها، وأحيانا دون أن ندري أو نرى.

ومن ثم فهدف البحث النهائى هو نوع من المدخل إلى التفلسف الشخصى، ومشكلة المدخل فى الفلسفة هى محور الباب الثالث من الدراسة وسيبين كيف أن نهاية الفلسفة مرتبطة ارتباطا وثيقا ببدايتها.

وأراد البعض بطبيعة الحال أن يبرهنوا على صحة مقولة نهاية الفلسفة انطلاقا من إعادة تحليل أعمال مارتين هيدجر وفريدريش نيتشه وكارل ماركس. غير أن هيجل هو الأصل فى كثير من الأفكار الجديدة التى بلورها كل منهم، وبالتحديد فيما يختص بمقولة «نهاية الفلسفة».

هيجل ليس فيلسوفا من بين فلاسفة كثيرين أثروا فى تاريخ الفلسفة العام، وإنما هو فيلسوف عملاق فرض فكره فرضا بحيث أصبح من المحال على الفكر أن يستمر فى التفكير بالطريقة نفسها التى كان يفكر بها قبل أن يضع هيجل فكره. لم تكن الأنثروبولوجيا ممكنة قبل هيجل، ولم يكن علم اللسان ممكنا قبله أيضا، كان هيجل فيلسوف التحول الجذرى عن ضوابط المنطق الأرسطى، ولم يكن تجاوز منطق أرسطو أمرا هينا. إذن فما حاولت أن أبحث عنه هو تحليل نقطة انطلاق العملية المعاصرة الفكرية والدائرة حول نهاية الفلسفة.

ومن ثم فهناك افتراض آخر جوهرى فرض نفسه على هو أن هيجل اقترح فى أعماله تجاوزا جدليا، ويزعم أنه قام به فى تاريخ الفلسفة، ويمكن أن أضف هذا العمل وأحدده بأنه مولد ضوابط فلسفية جديدة وإبقاء على ضوابط فلسفية قديمة، وبالتالي لم يكن التجاوز تجاوزا مطلقا، وبالتالي أيضا نتج السؤال المحورى فى بحثى: كيف أتصور - هيجليا - مجرى الفلسفة بوصفه تطورا جدليا دقيقا بلا نهاية أخيرة، وأتصور فى الوقت نفسه أن الفلسفة تنتهى إلى غاية هى فى جوهرها افتراض لوجود - ولو خيالى - لنهاية أخيرة؟

ويبين الالتباس على مستوى آخر هو أن هيجل يؤكد معايير ضابطة لعملية التفلسف ويؤكد أنه حقق المشروع الفلسفى الأزلى، وبالتالي فهذه بحثى هو أن أحلل التعيين الهيجلى لشروط الفلسفة الممكنة والواقعية والضرورية والتي تقود إلى تعيين دينامية الفلسفة غير المكتملة.

ويقوم تحليل المفهوم الهيجلى لضرورة الفلسفة على تعدد تجارب الحقيقة أمام أحادية الحقيقة الفلسفية. وهل هذا سؤال زائف؟ أليس هيجل مفكرا مسيحيا، عالما لاهوتيا ساوى بين الفلسفة وعلم اللاهوت؟ هل راجع هيجل الفلسفة مراجعة حقيقية إذن؟ ألم تكن الفلسفة على مدار تاريخها كله لاهوتا على نحو من الأنحاء أو دينا بمعنى من المعانى؟ أم أن هيجل شاك يتخفى وراء قناع الدين ليقدم لعصرنا عقلا شاكا أصبح ضروريا من تلك اللحظة إلى الآن، وهو العقل الأكثر مطابقة لطبيعة الإنسان



والأكثر قدرة على أن يعيد له الفلسفة؟ أم أن هيجل لا يراجع الفلسفة أبداً ويقدم تصوراً جامداً غير جدلي للفلسفة جرجر به الأزمنة الحديثة إلى يقينيات المذهب العقلاني المطلق الأكيدة؟ إذن أعود من جديد إلى الحيرة: ماذا أختار وماذا أرفض؟

يبدو بديهياً أن إشكالية البحث - ثنائية غاية الفلسفة وموتها - مرتبطة بروح العصر. فالبعض يتحدث عن أزمة البحث الفلسفي مشيراً إلى موت الفلسفة دون العناية بمراجعة الغايات، ماهي حال العصر بالضبط؟

انهارت مجموعة من الأوهام الرئيسية التي نشأت في القرن التاسع عشر ودفعت الفلاسفة إلى فقد الثقة في قدرة الفكر على فهم الواقع.

### أولاً، العلم:

تحت تأثير فلاسفة العلوم الذين عرفوا كيف يستخلصون الدروس من أزمات العلوم نفسها من أمثال جاستون باشلار وكارل بوبر اضطر العلم إلى التخلي عن تقديم معرفة تجعل الكون معقولاً وشفافاً تماماً للإنسان، ولم تكن نشأة العلوم الإنسانية بعيدة عن التأثير في يقيننا في عقلانية المعرفة العلمية المحض، ثم ظهرت عبارة نيتشه «موت الله» وكانت قد سبقتها نهاية الفن، والفن التشكيلي والشعر والأدب، وسبقها أيضاً فكرة ذبول الدولة في المستقبل في صورة (أخرية) علمانية تراكم نهاية الكتاب في أشكال متعددة من المارميه إلى بلونشو وماكلوهان،

أما الآن فالنهاية قد وصلت إلى الوقائع نفسها.  
وبالفعل تم شطب الأمل في مجتمع مثالي تتحقق فيه  
الإنسانية الحرة والسعيدة. كان على الشيوعية أن تمحو  
الأساطير الأيديولوجية السائدة منذ زمن طويل، لكن تم الإعلان  
عن نهايتها، ومع الإعلان عن نهاية الشيوعية تم أيضاً الإعلان  
عن نهاية الصراع الطبقي والتاريخ والمستقبل، وهي نهايات أتت  
لتدعم نهاية الأيديولوجيات السابقة، ونهاية الإنسان والماركسية  
وعلم النفس التحليلي والثقافة، كل ذلك في إطار نهاية القرن  
العشرين والألفية الثانية.

وعلى كل حال هناك عديد من الألحان الجنائزية التي تُعزف  
على الوتر الأسود لمصطلح النهاية أكثر مما تركز على المعنى  
الآخر للمصطلح نفسه، وهو المعنى الذي - ربما استطاع أو كاد -  
يرافق الفلسفة إلى مثواها الأخير، فقد تم الإعلان أيضاً عن فناء  
الأرض<sup>(٤)</sup>، ونهاية الغرب وحضارته<sup>(٥)</sup> التي خلقت الفلسفة.

وقد كان شيوع النزعة الكلبية - شيوعاً شبه كامل في الربع  
الأخير من القرن العشرين بمثابة التلخيص الفلسفي النهائي  
لآخر سنوات الألفية الثانية من تاريخ تطور الإنسانية، فقد  
أوجزت هذه النزعة مجموع ظواهريات النهاية الفلسفية في فكر  
لايقول إلا بالخاص، تقول «الكلبية» في وجهها العام، إنه إذا كان  
الكلام عن شيء فإنه نواقول خاص به، وإذا كان القول عن  
الشيء حقاً فلا محل للتناقض، وأما أن يكون الكلام عن شيء  
آخر فلا محل هنا أيضاً للتناقض والمقصود من وراء فلسفة

الخاص إلغاء التناقص، أى استعادة منطق أرسطو القديم.  
وعلى هذا فلا كَلْيَّة هناك، سواء أكانت النظرية أو الكون أو  
الممارسة أو الذات أو الجسد أو الروح أو الدلالة أو الوجود أو  
العدم أو غيرها من الكَلْيَّات المعروفة، التى لاتعبر عن ماهيات  
الأشياء بل عن آراء ذاتية أو عن تسجيل براجماتى للأمر الواقع  
دون سبر أغوار هذا الواقع..

الأساس إذن هو خلط النقيض فى النقيض دون تكوين وحدة  
أرقى. فتولت السطة مقاليد الحكم المعرفى. أى أن السياسة حلت  
محل المعرفة. إننا نعيش عصر يتجسس فيه الأيديولوجيون على  
بعضهم بعضاً، وفى عصر تحديث الخدعة. يتفلسف الفيلسوف  
فى عالم يزخر بالفراغات ويشك شكاً كاملاً فى قدرة الحداثة على  
أن تعيش ضمن تاريخ «شامل» له معنى. يعود عصرنا عوداً  
أبداً - رغماً عن الزمن - ويختزل الوجود كله إلى صورة معادة  
مكررة، كما يحذر من المشاريع الكبرى.

إذن يشطب العصر اسم هيجل من تاريخ الفكر. واختيارى  
لهيجل اختيار معاكس للعصر. غير أن هيجل بدا لى الأكثر قدرة  
على وضع الجنازة الفلسفية فى وضعها الصحيح، أى فى  
علاقتها الجوهرية بإعادة تعيين غايات الفلسفة . كان هدفى إذن  
ليس التدليل من جديد على ارتباط هيجل بالفكر الحديث (٦)،  
وإنما محاولة دراسة مشكلات التجاوز الهيجلى للفلسفة. ويغضى  
مشروع البحث مجموع المشكلات الخاصة بالتجاوز الذى أحدثته  
هيجل فى بنية الفلسفة وحركاتها على السواء. ومن هنا لن يجد

القارىء دراسة لتعريف هيكل الفلسفة، وإنما سيجد تعييناً  
لمجموع صيغ نهاية الفلسفة: غايتها، مداها، آخرها، عاقبتها..  
ليس موضوع البحث دراسة «حد» الفلسفة يُفِيدُ معنى تمييز  
الفلسفة من غيرها من نشاطات الروح المطلق كالفن والدين. أما  
غايتها على سبيل المثال فهو موضوع الباب الأول فى الدراسة .  
وآخرها أى آخر الفلسفة هو موضوع الباب الثانى، وأولها أى  
أول الفلسفة هو موضوع الباب الثالث والآخر.

ولندقق إذن أن البيليوجرافيا الهيكلية حول مشكلات نهاية  
الفلسفة ضئيلة للغاية ومن هنا كان هذا البحث ، وهو بحث  
يختلف عن البحث فى مشكلات نقد الميتافيزيقا ، كما يفهمه  
الدارسون منذ نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية .

حقاً ظل الدارسون والباحثون يحيلون هيكل إلى كانط  
ويحيلون مشكلات نهاية الفلسفة إلى مشكلات نهاية الميتافيزيقا  
(٧) .. وهكذا تكون فلسفة عمانوئيل كانط قد سبقت ليس فقط  
هيكل ، وإنما كذلك نيتشه وهيدجر وماركس، لأنها نفت  
الميتافيزيقا القديمة وأطلقت عليها صفة «الفلسفة الجامدة»  
و«الوهم المتعالى»، لكن مفهوم الميتافيزيقا ليس متماهياً مع  
مفهوم الفلسفة وإن كان مفهوم الميتافيزيقا يجاور مفهوم  
الفلسفة. وكتب هيكل يقول إن الرابطة وثيقة بين سقوط (sturz)  
الميتافيزيقا السابقة وبين الممر الرئيسى (HauptUberGang) القائد  
إلى الفلسفة الحديثة (٨) . وهكذا يشدد هيكل على أن المقصود  
هو «الممر» (Ubergang) وليس المساواة بين الميتافيزيقا القديمة

والفلسفة الحديثة. وإن جاز لى أن أستخدم استعارة مجازية غير أكاديمية استطعت أن أقول إن الميتافيزيقا القديمة تلاقي الفلسفة الحديثة فى «مفترق الطرق» أو على جسر، وفى الحالين تأتى كل منها من طريق مختلف. تقف الميتافيزيقا القديمة والفلسفة الحديثة على ضفتين بعيدتين الواحدة عن الأخرى. وهل هناك تشابه بين نهاية الميتافيزيقا ونهاية الفلسفة؟ وما هى شروط هذه المشابهة بل ما هى شروط تحويل نهاية الفلسفة إلى نهاية الميتافيزيقا. وعلى أقل تقدير كيف تكون نهاية الفلسفة علامة دالة على نهاية الميتافيزيقا؟

**أولاً:** تعنى الميتافيزيقا ، حسب تعريف باومغارتن الكسندر جوتليب (١٧١٤-١٧٦٢) فى كتابه ميتافيزيقا ط٤، ١٧٥٧، إنها العلم الذى يدرس الأسس الأولى أو المبادئ الأولى التى تقوم عليها المعرفة الإنسانية، وهذه الأسس هى أسس أنطولوجية (مفهوم الوجود) وكوسمولوجية (مفهوم الكون) ونفسية ولاهوتية (اللاهوت الطبيعى).

**ثانياً:** من المعروف أن تعبير «ميتافوريس» يدل على مجموع مؤلفات أرسطو التى تتلو عملياً المؤلفات الخاصة بالفيزياء ، ومن هنا كانت الكلمة لا تشير إلا لقيمة التصنيف. لكنها ستتحول فيما بعد إلى عبارة تدل على الطابع الفلسفى الذى ينطبع به محتوى هذه المؤلفات. ومن هنا أيضاً كان الخلط بين الفلسفة والميتافيزيقا. من هنا أخيراً كان الخلط بين نهاية الفلسفة ونهاية الميتافيزيقا. وعلى كل حال كانت الكلمة فى البدء تشير إلى



«موضوع» يتناوله أرسطو بالنقد والتحليل فى علاقته بمجموع أعمال أرسطو. وبعد ذلك، أى بعد أرسطو، استمر الخلط بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا، وأشارت كلمة فلسفة لا إلى الميتافيزيقا، وإنما إلى علم المنطق والأخلاق والفيزياء غير أن الرواقين الذين صنفوا على هذا النحو الثلاثى (المنطق والأخلاق والفيزياء) مجموع العلوم «الفلسفية» يستندون فى واقع الأمر إلى التمييز الذى كان قد أقامه أرسطو فى «الطوبيقا» (١٠٥، ١٤، ١ ب ١٩). ويضاف إلى كل ذلك أن أرسطو استخدم لفظاً مغايراً للميتافيزيقا والفلسفة معاً ألا وهو لفظ «الفلسفة الأولى» والذى كان يقصد به الفلسفة فى معناها الحصرى : «بروتى فيلوصوفيا».

ومن هنا نبع السؤال: هل الفلسفة ميتافيزيقا أم هى فلسفة أولى؟ تقوم الفلسفة الأولى على دراسة الوجود بوصفه موجوداً، كما تقوم على دراسة المنطق الأكثر ارتفاعاً أو علواً عن ماهو موجود. ويتحدد فى ضوء هذه المنطقة العليا الموجود فى كليته، ومن ثم فالميتافيزيقا مصطلح يشير إلى المعرفة الأساسية بالموجود بوصفه موجوداً فى كليته.

ومن هنا نبع سؤال آخر: ما هى ماهية معرفة وجود الموجود؟ بأى معنى تنمو هذه المعرفة وتصير معرفة الموجود فى كليته؟ ولماذا معرفة الموجود فى كليته تقود إلى معرفة الوجود؟

وفى ضوء سيادة الديانة المسيحية على رؤية العالم فى صورته العامة، نشأت الميتافيزيقا المتخصصة. وتدرس هذه الميتافيزيقا

المتخصصة علم النفس وعلم الكون وعلم الله. وأما الميتافيزيقا العامة فهي أنطولوجيا تدرس الوجود على وجه العموم أو الوجود المشترك، وتقوم الميتافيزيقا المتخصصة والعامة على نموذج البرهان المطلق أى أنهما يقومان على المعرفة الرياضية.

وفى السؤال الذى أثارتة أكاديمية برلين فى العام ١٧٩١ ليتنافس فى الجواب عليه الدارسون والباحثون والعلماء والفلاسفة بالمعنى التالى: ما هو التقدم الفعلى الذى أحرزته الميتافيزيقا فى ألمانيا منذ عصر ليبنتيز وفولف؟ وكان رويك قد نشره عام ١٨٠٤. أطلق عمانوئيل كانط على الميتافيزيقا المتخصصة صفة «الميتافيزيقا الأولى»، وهى الميتافيزيقا التى تبلغ المبلغ النهائى للميتافيزيقا: «METAPHISIKIM ENDEWECK». ويسجل عمانوئيل كانط فى كتابه التأسيسى «نقد العقل المحض» أن الميتافيزيقا، بوصفها معرفة نظرية يصوغها العقل صياغة معزولة عزلة تامة تقفز تماما فوق تعاليم الخبرة، لم تكن سوى بحث، سمته الأساسية «التردد» امام المحسوس.

قوبلت الميتافيزيقا بنقد جذرى من ناحيتين، أما الناحية الأولى فقد كانت الفلسفية التجريبية، ومازالت تنفى ما يفوق المحسوس حيناً، وتنفى أية معرفة يصوغها ما فوق المحسوس عن نفسه. وأما الناحية الثانية فكانت أن كانط قد امتحن قيمة مفاهيم وتصورات ملكة الفهم.

أولاً: قال عمانوئيل كانط بأن التناقض الموضوع فى العقل بحكم محددات ملكة الفهم هو تناقض جوهري وضروري.

ثانياً: يَبَيِّنُ كانط أن الذات بوصفها إدراكاً محضاً لم تعد نفسياً أو شيئاً يحمل محمولات ميتافيزيقية وإنما الذات هي الوعي بالذات وبحريتها.

ولكن هناك مجموعة من الحدود التي تحد عمل كانط. ومن ثم فهناك مجموعة من الحدود التي تحد حصر البحث في نهاية الميتافيزيقا بدل البحث في نهاية الفلسفة.

يتميز فكر كانط بأنه فكر أحادي الجانب، فهو لا ينظر إلى محددات ملكة الفهم في ذاتها ولذاتها وبالتالي، فهو يرى نهائيتها لا في طبيعة محتواها وإنما في التعارض القائم في الوعي بالذات المفكرة في هذا التعارض *uberfliegend*. وتتفق فلسفة عمانوئيل كانط والتجريبية على أن العقل عاجز عن معرفة الأشياء فوق الحسية والعقلية والإلهية، ومن ثم فهما سجينتا النهائي واللاحقي، أي أنهما يصوغان معرفة ذاتية محض مشروطة بتخارج الشيء في ذاته ولكي تقف الفلسفة من نفسها موقفاً علمياً نهائياً عليها أن تتخلى عن الأمور التالية:

أولاً: الصلاحية المثبتة التي تتصف بها محددات الفهم المحدودة والمتعارضة على وجه العموم

د - ٣:

ثانياً: افتراض الركيزة المعطاة سلفاً والجاهزة سلفاً والتي كنا نقيش بها محددات الفكرة.

ثالثاً: المعرفة بوصفها علاقة بسيطة يقيمها الفيلسوف بين المحمولات الجاهزة والثابتة.

رابعاً: التعارض الثابت بين الموضوع والمحمول. ومن ثم ليس موضوعي أن أبحث في الأنطولوجيا أو علم النفس العقلي أو علم الكون العقلي أو اللاهوت العقلي، فهي العلوم التي أسست الميتافيزيقيا التقليدية، ومن ثم أيضاً لا يدور تحليلي حول مصطلح مارتن هيدجر «التغلب» (Überwindung) الذي اجتاز (Schwächen) به الميتافيزيقيا التقليدية دون أن يتجاوز (Aufhebung) أفق الفلسفة نفسها<sup>(٩)</sup>. كذلك لا يدور تحليلي حول تنظيرات هيجل الشاب التي مهدت الطريق أمام نقد لودفيج فويورباخ وكارل ماركس للميتافيزيقيا التقليدية، فقد قام نقدهما على الأنثروبولوجيا<sup>(١٠)</sup> وقالوا إن على الميتافيزيقيا أن تزول لكي تترك مكانها خالياً لحياة الإنسان. إنه محور نقد اغتراب الإنسان في الإله- الموضوع، الإله المتعالى أو المفارق لعقل الإنسان.

بالطبع تستعيد مشكلتنا في وجهها الأعم بعضاً من مقاربات عمانوئيل كائط لشرعية الفلسفة. ومن البديهي أيضاً أن يعترض المعترض و يقول إن فلسفة عمانوئيل كائط تشدد باستمرار على أن العمل النقدي «كنز» محفوظ للأجيال التالية و فحواة التحقيق النهائى لغاية الفلسفة، بإشباع الرغبة العقلية إشباعاً كاملاً بعد عذاب دام القرون<sup>(١١)</sup>. وكان عمانوئيل كائط قد استخدم مصطلح «موت الفلسفة» مرتين في مقال قصير من عشرين صفحة يحمل عنوان (حول نغمة استجمام تجرى حديثاً في الفلسفة) (١٧٩٦). وكان يقصد في المرة الأولى أن الفلسفة تموت حين تستحيل «رسالة فوق طبيعية» (UBERNATURLICHE MITTEILUNG)

أو «أضائفة تصوفية» ( LEUCHTUNG MYSTISCHEER ).<sup>(١٢)</sup> وقبل آخر المقال سالف الذكر يحذر عمانوئيل كائط من خطر «الرؤية الموهوسة» ( Schwarmerische Vision ) التي لو سيطرت على الفلاسفة لقصت عليها<sup>(١٣)</sup>.

ومن ثم فاللحظة الكانطية انما كانت لحظة دالة. إنها اللحظة الأولى في التاريخ الحديث لفكرة موت الفلسفة . وأقول إنها اللحظة الأولى في التاريخ الحديث لأن الفكرة نفسها كانت واردة قبل ألفي سنة<sup>(١٤)</sup>. والدليل على أن فكرة موت الفلسفة ملاصقة لفكرة الفلسفة نفسها، إنها ليست فقط مذكورة في الكتب الفلسفية منذ نشأة الفلسفة وإنما كذلك لأن الفلسفة ظلت بعد هيجل تبحث عن ينها. قال ماركس وأنجلز منذ الأيديولوجيا الألمانية دون موارد ، إن نمط التفكير الجديد الذي أقام التاريخ على أسس علمية يقضى على الفلسفة، فبعد أن تستعرض الفلسفة الواقع الفعلي تكف عن أن تعيش حياة مستقلة عن الواقع<sup>(١٥)</sup>. كذلك يضع فريدريش نيتشه في فم الفيلسوف الأخير في كتابه كتاب الفيلسوف كلاما يكلم فيه الفيلسوف الأخير نفسه في وحدة مطلقة، «الفيلسوف الأخير» هكذا أسمى نفسي لأنني الرجل الأخير لا أحد يكلمني سوى وصوتي يأتيني وكأنه صوت يُحتضر<sup>(١٦)</sup>. ونموذجا ماركس ونيتشه للتمثيل لا للحصر.

ولاشك في أن هناك من يستطيع أن يعترض ويقول إن أهداف بحثي عن نهاية الفلسفة في أعمال هيجل على هذا النحو ليست أهدافا متواضعة، وقد صاغ البروفسير جان فرنسوا كيرفيجون



والبروفيسرة هيلين بوليتيس هذا الاعتراض فى أثناء مناقشة الرسالة. لم يبلغ هيجل بالفلسفة فى الحال والمنزل غاية ليس وراءها مطلع لناظر، ولا يبلغ الفيلسوف الغاية لأن هيجل لم يكن فى مقدوره أن يستنقد طاقة جميع محددات «نهاية الفلسفة». وهذه القطيعة المتكررة مع الفلسفة السابقة عميقة غاية فى العمق، ولها دور أساسى وجوهري بحيث إنها غير قابلة لأن يخلصها فيلسوف حتى ولو كان من عيار هيجل. ومن جانب آخر سوف يتفق كل منا على أن الرغبة فى التفكير هيجلياً أقوى من الرغبة فى التفكير فى التفكير. وبعبارة أخرى تبدو الرغبة فى التفكير الفلسفى حسب مقاييس التفكير النظرى الهيجلى - فى سياق بحث عن هيجل - أقوى من التساؤل الشكلى أو الصورى حول «نهاية الفلسفة». تظل الدراسة حول نهاية الفلسفة حتى ولو كان عميقاً يبعدنا عن محتوى الفلسفة الهيجلية. مهمة «التمهيد» الذى يلي هذه المقدمة العامة. هى أن يبين - فى سياق الحديث عن المنهج - كيف أن شكل التفكير وثيق اصلة بحتواه. لأن موضوع الدراسة هو البحث فى التحول المستمر من الغاية الفلسفية إلى محتوى موت الفلسفية.

### **المشكلة ومنهج حلها:**

أود أن أتطرق لمشكلة المنهج الذى اتبعته فى حل لغز الدراسة ومن المعروف سلفاً أن إدراك الفكر الحقيقى لفيلسوف ما أصبح أمراً عسيراً، وهذا الواقع أصبح أمراً مسلماً به على وجه العموم

وحين يكون الحديث عن أعمال هيجل في نهاية هذا القرن على وجه الخصوص.

لأن أعمال هيجل جزء لا يتجزأ من مجموع من أعمال الفلاسفة المحدثين التي تم تفسيرها في شتي الاتجاهات المتعارضة، بل من المعروف خير المعرفة أن أعمال هيجل أصبحت حتى قبل رحيل هيجل نفسه عام ١٨٣١، أعمالاً تميل نحو اليمين حيناً، وإلى اليسار حيناً ثانياً، وإلى اللاهوت حيناً ثالثاً، وإلى النزعة اتاريخية المتقدمة حيناً رابعاً، وأصبح أيضاً من المتفق عليه بين دارسي هيجل علي مستوى العالم أن هذه التناقضات التفسيرية هي تناقضات فلسفة هيجل نفسه الجوهرية والمظهرية، وأما من الناحية المظهرية، فإن معجم هيجل الاصطلاحي لا يحوى إلا جزءاً قليلاً من المقولات الفنية التي تجد نظيراً لها في المعجم النقدي الفلسفي للغات الأخرى، ويبدو معجماً ليس فقط غير قابل لأن يترجم وإنما يبدو أيضاً اعتبارياً ومبالغاً.

غير أن البحوث الهيجلية العالمية الراهنة تبرهن على أن دراسي هيجل أصبحوا قادرين على تفسير وشرح نصوص هيجل كلمة كلمة وصفحة صفحة.

ومن ثم فالدراسة المباشرة لأعمال الفيلسوف أصبحت ممكنة، وإن ظل هناك في نصوص هيجل ما يدعو ويثير الشرح والتفسير، فغموض هيجل لم يزل تمام الزوال، وعلى أي حال فالبحث العالمي في ميدان فكر هيجل قدم عديداً من الدراسات والشروح التي تتبع التبلور الصبور لفكر هيجل ومقولاته، ومن

ناحية ثانية تضىء هذه الدراسات الكثيرة وتسبر أغوار حرفية النصوص الهيلجية، وفي اللغة الألمانية معجم المقولات الهيلجية الذى أنجزه هـ. جلوكنر ونشره تحت عنوان هيجل ليكسيكون (١٧).

ورغمًا عن شتى الدراسات والشروح والتفسير والتأويلات فى كثير من اللغات العالمية يبقى هناك غموض جوهري فى فكر هيجل. لماذا؟ هل ينبع هذا الغموض من اختلاف وارد وطبيعى فى وجهات النظر وفى المعانى المتباينة التى تحملها المفردات نفسها؟ أم نستبدل بمعانينا المعنى الهيجلى ونضع وراء المفردات التى يستخدمها هيجل دلالات لم يقبلها هيجل؟ وقد يصير السؤال المصاغ صياغة سيئة سؤالاً أفضل. غير أنها مشكلات «نهاية الفلسفة» فى المجموع ومن خلال أعمال هيجل هى التى نعيد تشكيلها ونعيد دراستها، وبكلمة واحدة إن ما أعيد التفكير فيه هو نهاية الفلسفة هيجلياً. ومن المؤكد أننى لا أستطيع أن أعيد التفكير هيجلياً فى مشكلة «نهاية الفلسفة» إلا إذا فكرت فيها بأدوات التحليل الهيجلى وبمقاييس الفكر الهيجلى. وبالتالي فإننى لم أستطع أن أثير مشكلة الهيجلية للفلسفة إلا بصياغة المشكلة بأسلوب التفكير النظرى الهيجلى، أى أننى فكرت فى المشكلة بالربط بين اللحظتين، لحظة الغاية ولحظة الموت، ربطاً جوهره إعادة تأسيس الفلسفة. ولا تدل الوحدة الهيجلية النظرية بين غاية الفلسفة وموتها على أننى أسعى لخلق معرفة نظرية بالغاية غير المتحققة التى تريد أن تبلغها الفلسفة فى إطار

تعارضها مع القيمة الملموسة لتحقيقها وموتها، وإنما المقصود هو إنتاج العملية الشاملة، أى العملية الشكلية والمادية التى تجرى عليها الفلسفة ضمن التماثل العضوى بين غاية الفلسفة الذاتية وحقيقتها الموضوعية.

ومن ثم فمن الواضح أنه إذا كنا لا نرى الطبيعة الموجبة (التحقيق) للنفى الهيجلى فى المعرفة المطلقة وإذا كنا أيضاً لا نرى الطبيعة السالبة للتعين الفلسفى وتحقيقها فإننا لا نستطيع أن ننتج معرفة هيجلية بمقول «نهاية الفلسفة».

هكذا كان منهجى: التركيز على أعمال مفكر واحد نظر فى الفلسفة، واخترته ليس فقط لأنه لا يتجزأ من عصرنا ، بالسلب أو بالإيجاب، وإنما أيضاً لأن المراجع متوفرة لإعادة بناء فكره. ولأن قضاياها بالمعنى المنطقى

«SATZE» ودلالة فكره تؤهله ليكون مدار التفكير فى مشكلة «نهاية الفلسفة».

غير أن هيجل لم يترك فى كتاباته صفحات مخصصة بكاملها أو بصراحة لمشكلات «نهاية الفلسفة». لم يترك مايمكن أن نطلق عليه اسم «نظرية» أو «عقيدة» أو حتى «فلسفة» جاهزة حول «نهاية الفلسفة».

أما فريدريش هينريش يعقوبى (١٧٤٣- ١٨١٩) فقد أثار السؤال حول جزئية غاية الفلسفة. وذلك فى آخر حياته (١٨). وتطرق يوهان جوتليب فيشته (١٧٦٧- ١٨١٤) إلى الموضوع نفسه فى آخر أيامه وفى سياق كتاب يبسط فيه فكره ويدافع

فيه عن نفسه (١٩). لكن السؤال لا يثيره فقط الفيلسوف الكهل. وإنما يثيره أيضاً الفيلسوف الشاب . فقد أثاره فريدريش فيلهيلم شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) فى أولى كتاباته (٢٠)، وحيث ركز على مفهوم « إمكان » الفلسفة، كما اقترب من المشكلة نفسها هولدرين زميل شلنج وهيغل فى معهد توبنجن، فقد أثار هولدرين مشكلة وحدة الفلسفة وضياها (٢١).

وقد كانت مشكلة ثانوية لأن روح العصر لم يكن روح تفكيك وإنما روح توحيد «تمثل فى السياسة فى الثورة الفرنسية الداعية إلى المساواة بين جميع الناس فى كل أرجاء الدنيا، وفى النزعة القيصرية التى جسدها نابليون فحاول أن يضم أوروبا تحت لواء واحد ومن بعدها العالم بأسره، وتمثلت النزعة إلى التوحيد الكلى فى الفن والشعر والعلم والفلسفة: فى الفلسفة برد المعرفة كلها إلى مبدأ واحد على أساسه يبنى بناء الفلسفة، وهو ما فعله فيشته فى مذهب العلم حيث رد العلم كله إلى مبدأ واحد هو الأنا المطلقة. وفى الشعر يجعل الشعر ذا نزعة كلية، لأن الشعر هو تفسير الطبيعة الكلية بالتاريخ الإنسانى الكلى. (٢٢) وفى الدين اتجه بعضهم إلى الكنيسة الكاثوليكية (= الجامعة ) لأنها هى الكنيسة الجامعة التى تمثل النزعة الجامعة الشاملة الكلية» (٢٣).

ويقوم تفسير ت. ليت فى آخر تطورات العملية النظرية الهيجلية لأنه يرى فى آخر العملية التعيين الأخير والمطلق والحقيقى لعملية التفكير النظرى الهيجلى (٢٤). لكن بعد أن نقيم الدليل على أن الفلسفة الهيجلية ليس عندها سلطة أو منفعة

مباشرة فإنه يصبح من السهل أن نكتب أن التصور الهيجلي للفلسفة يدل على أن الفلسفة هي علم مجموع الوساطات الفلسفة عند هيجل هي فكر «الوساطة» (VERMITTLUNG) الذي لا يفاجئ أحداً ولا يظهر تلقائياً على مسرح التفكير.

وإذا كانت الفلسفة في معناها التقليدي قد ماتت من حيث المبدأ منذ تشكل المعرفة المطلقة الهيجلية فإن آخرها لا يدل فقط على الرحيل الساذج كما يتخيل أتباع الفلسفة الوضعية ، وإنما يعنى وصول الفلسفة التقليدية إلى آخرها أنها بلغت غايتها التقليدية .

وهكذا يحل الباب الأول من البحث كيف ينظر هيجل إلى غاية الفلسفة وكيف يراها محايثة الفلسفة .

وأما الباب الثانى فأخصصه للبحث فى مشكلة ضنيغة وجود الفلسفة وكيف يترابط تخارج الفلسفة وتداخلها ، تصورهما وموضوعها ، افتراضها وتيقنها من نفسها .

وأما الباب الثالث فيناقش مشكلة وحدة غاية الفلسفة وموتها وكيف أن الجواب عن سؤال تأسيس الفلسفة هو الذى يجيب عن مشكلة وحدة غاية الفلسفة وموتها . وتتبع ضرورة الباب الثالث والآخر من أن غائية الفلسفة فى الباب الأول لا تعطىها سوى الضرورة الشكلية وتجعلها معرفة عرضية بلا أساس ، وأما المقصود من تأسيس الفلسفة فى الباب الثالث فهو تعيين ضرورة الفلسفة الفعلية ، ضرورتها المحددة ، الواقعية أو تحققها المطلق .



ومن ثم يناقش الباب الأول غائية الفلسفة، ويناقش الباب الثاني التفاؤل المعرفي والسياسي الهيجلي، وأما الباب الثالث فيناقش مشكلة ضرورة الفلسفة المطلقة، وهي اللحظات الثلاث المكونة «للإيسكاتولوجية» الهيجلية فى الفلسفة.

ومن هذا البناء ينبع منهجى فى التحليل وخلاصته الربط بين الدراسة الداخلية للنص والدراسة الخارجية، وقد طلب البروفسير برنارد بورجورا فى أثناء المناقشة أن أختار بين هاتين الدراستين.

والحقيقة أنه بدا لكل باحث وطالب فى مختلف حقول العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء أن منطق التحليل البنيوى هو المنطق الأوحى الذى على الباحث أن يستند إليه فى فهمه لموضوع البحث، وإدراكه للواقع ومجمل أبعاد الحياة الإنسانية، وبدأت البنيوية منذ عقد الستينات من هذا القرن وكأنها المنهج الذى لا يقبل النقد، بل وكأنها منطق الواقع نفسه، وأصبح من البديهى وصف الأنثروبولوجيا بأنها بنيوية، وأصبحت عبارة «علم اللسانيات البنيوى» تحصيل حاصل، كما أصبح من الصعب على العقل أن يناقض أو أن ينقد هذه السيادة البنيوية. وفى الوقت نفسه نظر البروفسير برنار بورجوا إلى فلسفة هيجل الحركية والتحولية بالثبات البنيوى، وهى مفارقة بطبيعة الحال حجت مقاربات ديناميكية جاءت من آفاق فكرية وعلمية جديدة وعديدة ، ومما لا شك فيه هو أن منطق التحليل الديناميكى كان يعيش فى الستينات مرحلة يغلب عليها طابع الأزمة، بل كان يعيش مرحلة

نقد من قبل فلاسفة من أمثال جيل دولوز وجاك ديريدا وميشيل فوكو وغيرهم . ورأى بعض الدارسين لفكر هيجل ومن بينهم برنار بورجوا أن طريق الخلاص في تحليل فكر هيجل هو إبراز العنصر البنيوي الذي تتضمنه أعماله. واعتبروا أن التوفيق بين البنيوية الوليدة والجدل الهيجلي الأسلوب الوحيد لتجاوز البنيوية وتجديد الجدل.

والسؤال المنهجي الذي يطرح نفسه هو التالي: هل نشأت البنيوية للبرهان على الجدل؟ هل هيمنت البنيوية لأنها وظفت مفاهيمها للبرهان على الجدل؟ أم جاءت البنيوية والجدل ليتناقضا تناقضا جوهرياً؟ وإذا كانت البنيوية لتناقض الجدل حقا فما طبيعة هذا التناقض؟ أهو تناقض في اختيار موضوع البحث؟

أجبت البروفيسير برنار بورجوا أن لا تناقض بين البنيوية والجدل وأن لكل منهما مجال للصلاحية لحظة التحليل النظرى نفسه، مما يعنى أن هناك حالات أخرى لاتستدعى سوى البنيوية، وليس هناك بالضرورة تكامل بين البنيوية والجدل وإنما الأمر يتوقف على طبيعة كل لحظة من لحظات التفكير. فالرسالة تبدأ مثلاً على حق حين تبدأ بتحليل النهاية الغائية على اعتبار أنها تمثل أبسط علاقة نهائية، إلا إنه لا توجد العلاقات بين علماء الدين والفلاسفة التى هى علاقات أكثر تحديداً، وبالمقابل فمن الصحيح أن تقول إن المنهج العلمى عند هيجل لم يتجاوز مرحلة الغاية أو أنه لا يحقق غاية الفلسفة، ومحتوى هذا الباب الأول لا

يتعرض للأساس التاريخي. وأما في الباب الثاني فمن بين تجليات الفلسفة تحققها في التاريخ والسياسة، مما حتم على الربط بين الفلسفة والتاريخ.

ومن ثم اقتضى السؤال المحوري للبحث الربط بين الدراسة الداخلية للنصوص الهيجلية والدراسة الخارجية فكيف أدرس مشكلة التحقق الهيجلي للفلسفة وأفترض سلفاً أن هيجل عقل نقى؟ يرتبط منهجى إذن ليس بخيار مسبق وإنما بطبيعة موضوع البحث.

يلتفت الكثير منا للتحليل الخارجى حين يكون موضوع البحث الخطاب أو الكتابات السياسية. ونادراً ما نستعين بالتحليل الخارجى حين نقترّب من الخطاب أو الكتاب الفلسفى، وهو الخيار المنهجى الذى يفترض سلفاً أن الفلسفة منتج فكرى لا يخضع إلا لنفسه وأنه من المحال تماماً أن نضع نظرية فلسفية ضمن سلسلة من تتابع العلة والمعلول، وبالتالي لا نطلب منها ما الذى تفسره وإنما نطلب إليها أن تقدم لنا أسبابها التى تراها متسببة فى إنتاج موضوع البحث. وغالباً ما نتساءل ما إذا كانت صحيحة أم فاسدة. ومن ثم يصبح التاريخ الإمبريقي لجورج فيلهيلم فريدريش هيجل بلا جدوى حقيقية فى دراسة مقولاته ونصوصه، ومن ثم أيضاً تصبح إعادة بناء مصير عصره بلا فائدة جوهرية فى دراسة مبادئ فلسفته، وفى أفضل الظروف ينظر إلى ربط المفكر بعصره نظرة تجعل الربط عملاً مهماً لكن بلا تأثير فى مجرى التحليل وفى إدراك عمق البلورة الهيجلية،

وأما الجوهرى فهو موضوع فى النصوص وفى النصوص  
فحسب، الخطاب هو اللحظة الحاسمة فى التحليل.  
إلا أنتى أرى أن المنهج الخارجى لا يناقض محاولة الفهم من  
الداخل. كل فلسفة تفكر فيما هو قائم، وبالتالي فمن غير الكافى  
أن أدرسَ نظر هيجل إلى تحقق الفلسفة بغض النظر عن روح  
عصر هيجل الذى تقوم فيه وعليه الفلسفة نفسها، كما أنه من  
غير المعقول أن أدرس روح العصر بصرف النظر عن خصوصية  
الخطاب الهيجلى<sup>(٢٥)</sup>. ويبقى أن التاريخ السياسى لا يحدد  
الفلسفة لأن فرعاً من فروع شجرة ليس السبب فى نشأة  
الشجرة.

ومن جانب آخر لا أدعى أنتى فهمت هيجل أحسن من غيرى،  
فقط حاولت أن أحلل وأن أفهم ما قاله فى خطابه وعصر خطابه،  
وأخذت فى عين الاعتبار مستواه الخاص، أى بنية محتواه  
وحركته، ولا شك أنتى كافحت ضد النزعة الذاتية التى كثيراً ما  
خاصمها هيجل فى كل ماكتب، لأن النزعة الذاتية تطلق الذات  
وتجردها من المسار الشمولى لتحولها، غير أن تحليل فلسفة من  
الفلسفات هو فى معنى من المعانى رسم لوحة من ذات المحلل، أو  
قل جزء من ذات الدارس، ومن هذا المنطق يبدو أكيدا أن  
دراستى ليست غير عابئة، وأنها ليست حيادية ولا حتى بريئة،  
وبالتالى فاقترابى أحادى الجانب حتى وإن أسست- من حيث  
المبدأ- على الوحدة الملموسة للشمول المرتب. لأن اقترابى يعكس  
خياراً وزاوية اقتراب.

وقام خيارى على أن كل كتاب من مؤلفات هيجل لا يمثل سوى لحظة من لحظات تطور فكره «وصحيح أن موضوع «نهاية الفلسفة» يفرض اعتماد مؤلفاته التى كتبها فى مرحلة متقدمة من عمره وعلى وجه الخصوص ظواهريات الروح (١٨٠٧) وعلم المنطق الكبير (١٨١٢-١٨١٦) ودائرة المعارف الفلسفية (١٨١٧)، ثانيا سألنى المشرف على رسالتى البروفيسير برنار بورجوا فى أعقاب اعتراض البروفيسير جان فرانسوا كيرفيجان على وصفي بورجوا بصفة الفيلسوف اليميني، فكان جوابى على النحو التالى: خيارى فى الدراسة هو أن أكون هيجليا خالصا ما استطعت إلى ذلك سبيلا دون أن أحاول أن أبرهن بعدياً على صحة وجهة نظر دون أخرى، غير أنه من المعروف تاريخيا أن موضوع «نهاية الفلسفة» ذاته قام بإشاعته والترويج له أنصار مدرسة اليسار. لكن البحث مصوغ صياغة هى فى جوهرها صياغة اليمين هيجلى، وبالتالي فالموضوع يسارى والتناول يمينى يهيجلى وقد خدم هيجل اليمين التاريخى أكثر مما خدم اليسار، بل كان أحد مصادر فشل التجربة اليسارية فى القرن العشرين، الاستناد- عمليا- إلى مقولات هيجلية كما يقول البروفيسير جورج لابيكا.

وفى النهاية فمدرسة اليمين الهيجلى أقرب إلى روح هيجل من مدرسة اليسار الهيجلى، فكان تعليق البروفيسير برنار بورجوا وجاك دونت تأكيداً لما ذهب إليه، وما ذهب إليه دحض، فى الوقت نفسه، لقراءة تراث لودفيج فويرباخ وجوشيل وكار ماركس

ومارنهاينكيه وجابليير وجاتز ومشيليه على ضوء أعمال هيغل، كما فعل كثير من الباحثين والدارسين والمفكرين. إن الاتجاه العميق الذى يوجه تيار اليسار الهيجلى لاعلاقة له بهيغل، وذلك على الرغم من وجود بعض الالتباسات اللفظية. ومن هنا فقد كان لويس ألتوسير على حق فى نقطة من النقاط وهى الفصل بين إشكالية هيغل وإشكالية التيار الهيجلى عموماً وتيار فكر ماركس خصوصاً.

### عناصر النقد الذاتى :

. أولاً: تحتوى نتائج البحث على بعض نقاط الضعف الضرورية ، فنظرية نهاية الفلسفة لا تعرف فقط نفسها وانما تعرف ايضاً تفيض نفسها أو حدودها، ومن ثم تحدث هيغل فى عدد قليل من الصفحات فى مختلف المؤلفات التى كتبها عن فكرة نهاية الفلسفة، وهو امر سيقتنع به اى قارئ صور الأعمال ولأسباب ترجع إلى تماسك البحث الإبستمولوجى، ركزة على اعمدة ثلاثة من اعمدة مؤلفاته التى كتبها فى سن الرشد ألا وهى «علم المنطق» (١٨١٢-١٨١٦)، و«علم المنطق يمثل حسب الترتيب الزمنى ثانى أكبر كتب هيغل، وهو الكتاب الذى بلور فيه الفكر المجرد للموس، ثانياً، استعنت بأول كتبه وهو الكتاب المعروف تحت عنوان «ظاهريات الروح» (١٩٠٧)، وأما المرجع الثالث فهو «دائرة المعارف الفلسفية» (١٨١٧)، وهو يدور حول الفكر الملموس للموس. وتقدم هذه الكتب الثلاثة المادة الخام



الرئيسية التي صفت بها البحث. ولزيد من التحديد فإن فلسفة الروح، ثالث وآخر لحظة في منظومة هيغل، هي التي تقدم أكبر عدد من الأدوات التي تستند إليها فلسفة الفلسفة، ومن ثم فقد تتبع خط سير هيغل الشاب فقط لتعيين إبستمولوجيا الغاية الذاتية للفلسفة في الفصل الأول من الباب الأول، وبالتالي فالرسالة ليست شرحاً تفصيلياً لمجموع مؤلفات هيغل وإنما هي صياغة نظرية تقوم على فكر هيغل الكهل.

ثانياً: لم يبين البحث في صورة واضحة استمرار محور نهاية الفلسفة في الفكر الفلسفي المعاصر، وعلي سبيل المثال، فلم يتطرق لعقد المقارنة بين هيغل وتفكيكية جاك ديريدا، بين هيغل وتغيير العالم عند ماركس، بين هيغل والتغلب على الميتافيزيقا عند مارتين هيدجر، بين هيغل ومفهوم العدمية عند فريدريش فيشته، ولم يبلور البحث بالضبط مفهوم «الميتافلسفة» ومصطلح «البوست فلسفة»، كما لم يقارن البحث بين يعقوبي وفتشه وشولتز وراينهولد مع أن يعقوبي سبق هيغل في القول بأن الروح تعين لنفسها، وسبق فيشته هيغل في القول بأن هناك معرفة مطلقة، وكانت نزعة الشك عند شولتز في خلفية فلسفة المثالية الألمانية على وجه العموم، وكانت النزعة التوكيدية عند راينهولد موضوع تساؤل عند شلنج.

ثالثاً: يقوم البحث على أدوات الهيكلية الأساسية والمقصود بالهيكلية الأساسية أن البحث يقوم على فكر هيغل كما تجلى في مجموع مؤلفاته المتفق عليها، وقررت أن أحصر

دراستى فى الكتب التى ينعقد الإجماع على أنها تشكل وثيقة  
هيجلية حقيقية، ومن ثم لم أستعن بالمحاضرات والدروس التى  
ألقاها هيجل إلا فى حدود ضيقة للغاية.

رابعاً: لم تستند الدراسة إلى الهيجلية التاريخية كما تجلت  
فى أعمال ميشيليه وجانيس وجايلير ومارهانىكيه وجوشيل  
وماركس وفويرباخ وغيرهم ممن يشكلون ما أطلق عليه الدارسون  
تيار المدرسة اليسارية الهيجلية، هذا وإن كان موضوع نهاية  
الفلسفة فى ذاته موضوعاً رئيسياً من موضوعات اليسار  
الهيجلى، فاليمين الهيجلى لم يراجع قط ولو بشكل غير جذرى  
الغاية اللاهوتية النهائية للفلسفة.

خامساً: تقوم دراستى على المدرسة الهيجلية كما تطورت فى  
فرنسا منذ ربع قرن فى إطار بحوث برنار بورجوا وجاك دونت  
وبيرجان فالاباربير ودونير سوش داج وبرنار روسيه وجان  
فرانسوا كيرفجان وهيلين بوليتيس- وبالتالى فهى لم تستفد لامن  
الهيجلية الإيطالية أو الهيجلية الإنجليزية أو الهيجلية الألمانية أو  
غيرها من الهيجليات الغربية أو غير الغربية، وذلك لأنه إذا كانت  
ألمانيا قد أعطت للعالم الفلاسفة، فقد أعطت فرنسا للعالم  
المفسرين والقادرين على شرح النصوص الفلسفية. والدليل على  
ذلك أن الأساتذة الألمان يستندون فى شروحهم لفلسفاتهم إلى  
شروح الأساتذة الفرنسيين وترجماتهم.

## هوامش :

- (١) موريس ميرلوبونتى المعنى واللامعنى، الطبعة الخامسة ، باريس ، دار نشر ناجيل ، ١٩٦٦ ، ص ١٠٩ .
- (٢) برنار بورجوا دراسات هيكلية، العقل والقرار، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفونسية، ١٩٩٢ ، ص ٣٧٤ .
- (٣) د. كمال عبد اللطيف، «طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى النعاصر»، فى الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥ ، ص ٢٠٦ .
- (٤) جاك ديريدا، حول نفمة لنهاية العالم تجرى حديثا فى الفلسفة، باريس جاليليو، ١٩٨٣ ، ص (٦٠) .
- (٥) بول فاليرى، أزمة الروح، فى مجموع أعماله، الجزء الأول ، باريس جاليمار، ١٩٥٧ ، ٩٨٨ .
- (٦) جاك نونت، هيجل والفكر الحديث، مجموعة محاضرات حول هيجل أدارها جان هيوليت وباك نونت فى الكوليج دى فرانسى، ١٩٦٧ - ١٩٦٨ ، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٧١ .
- (٧) بياتريس لوجيناس، هيجل ونقد الميتافيزيقا، باريس جان فران، ١٩٨١ .
- (٨) هيجل، علم المنطق، فى مجموع أعمال هيجل، المجلد ٣ ، الجزء الأول، المنطق الموضوعى، الكتاب الأوليبيزيج ،

- فيليكس ماينار، ١٩٣٢، ص ١٨٣.
- (٩) مارتن هيدجر، محاضرات ومقالات بفولنجين، ١٩٥٤ .
- (١٠) هيجل، كتابات هيجل الشاب اللاهوتية، توبينجين، ه نول، ١٩٠٧، فرانكفورت، شركة مينيرفا محدودة المسئولية، ١٩٦٦، ص ٧٠-٧١ وص ٢١٩-٢٢١.
- (١١) ي. يوفيل، كانط وفلسفة التاريخ، باريس، ميريديان كلينكسيك، ١٩٨٩، ص ١٩١.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٤٩٥.
- (١٤) «١. ر. ر. دروس»، اليونان واللاعقل، باريس، فلمازيون، ١٩٧٧، ص ١٨٩.
- (١٥) ماركس وأنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مؤلفات ماركس وأنجلز، برلين دار ديتس للنشر، ١٩٦٢، الجزء الثالث، ص ٢٧.
- (١٦) «فريدش نيتشه»، كتاب الفيلسوف، ثنائى اللغة (ألمانى وفرنسى)، باريس، أوربييه، ١٩٦٩، ص ٩٨-٩٩.
- (١٧) هيجل ليكسيكون، ه. كلوكنتر، الطبعة الثانية، جزءان، اشتوتجارت، فرومان هولزبويج، ١٩٥٧.
- (١٨) ف. ه. ه. يعقوبى، كيف كانت النزعة النقدية تنتوى تعقيل العقل وتحديد هدف جديد للفلسفة»، ١٨٠٢.
- (١٩) ي. ج. فيشته، مساهمات فى خصيصة الفلسفة الراهنة بهدف توحيد متناقضاتها، ١٨٢٩.
- (٢٠) «ف - ف. ي. شيلينج»، إمكان شكل الفلسفة بوجه

عام، (١٧٩٤ - ١٧٩٥).

(٢١) «ف. هولدربلن»، مدخل لسودة هيبيريون، فى أعماله الكاملة، باريس، جاليمار، ١٩٨٩، ص ١١٥٠.

(٢٢) عبد الرحمن بدوى، المثالية الألمانية، ١، شلنچ، دار النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ١٨١.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٨١.

(٢٤) ينطلق «ليت» فى مستهل تحليله من منطق هيجل كما يبين ذلك من كتابه هيجل: محاولة فى التجدي النقدي، هيديلبرج، كفيل ومير، ١٩٥٢، ص ١٢.

(٢٥) يقوم مشروع البحث عندى على إعادة النظر فى دراسات «ب. كروتشة وك». لوفيت وآخرين حول طبيعة المداخلة الهيجلية فى الحوار الدائر على مدار تاريخ الفلسفة كله.

(٢٦) ج. ف. ف. هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، فى مجموع مؤلفات هيجل، ليبزيج، ف. ماينار، ١٩٤٠، المجلد ١٥ أ، ص ١٥٤.





# الباب الأول

## بلاغة الكلام الفلسفي



**مدخل :**

**غاية الفلسفة**

**أو الحجة الأولى ضدها بعد الحداثة**



يجب أن أشدد في مستهل تحليلي إلى أن الفلسفة ليست الحكمة وإنما هي محبة. ومن ثم فالعمل في ميدان نهاية الفلسفة في هيجل يقوم على تسليط الضوء على المفتاح الأول وهو أن الفلسفة غاية أكثر منها امتلاك للغاية. الفلسفة بحث وليس امتلاكاً للغاية الحقيقية وليس الفيلسوف مالكا للغاية اليقينية. ومن هنا سوف يكون على أن أصوغ النظرية الهيجلية في النقد الفلسفي. وأما في الباب الثاني فسأقوم بتحقيق الطابع المتطرف للإمتلاك الآمن للحقيقية والذي يقود إلى سد الطريق أمام البحث عنها. وبالعكس سأقوم في الباب الأول بتحليل فلسفة هيجل في التواضع الفلسفي، فالرأي السائد حول مدى قدرة البشر جميعاً على التصور بلورة الفلسفي يتميز بميزة هي تقديم محتوى وشكى الحقيقة التي أمتلكها أنا ولا تمتلكها أنت.

من ثم فإنني في الباب الأول أحلل النقد الهيجلي للوعي الفلسفي لا بوصفه وعياً سعيداً، مشبهاً بإمتلاك المعرفة المطلقة. وأما في الباب الثاني فأقوم بتحليل المصير التعيس الذي يسير إليه الوعي نفسه الذي من قبل سعيداً وأصبح يتعذب في المعرفة الخائبة.

لكن في البداية يجب أن أفحص بأي معنى الفلسفة كينونة وليست امتلاكاً، منهج وليست مجموعة من المعارف. وكل هذا الجزء الذي يتحقق فيه تصور الفلسفة إنما هو في المعنى المطلقه فعل ذاتي. وما سينقص إذن هذه العلاقة التي يحللها هذا الجزء الربط المباشر بين مجموع اللحظات الثلاث: <sup>(١)</sup> الغاية الذاتية

للفلسفة <sup>(٢)</sup> بلوغها <sup>(٣)</sup> الفلسفة المتحققة. وهي اللحظات التي تدخل في علاقة فيما بينها ويضاف إليها من الخارج العلاقة الغائية والصيغ التي تصوغها العلاقة الغائية. وبعبارة أخرى فإن محور العمل لا يتغير على طول الدراسة وعرضها، وكل ما هنالك هو أن غائية الفلسفة تقدم العلاقة المركزية في الدراسة (النهاية) في صيغة خارجية. حقاً لا الجودة ولا الواقع هما اللذان يثبتان الغاية. لأن الغاية معيارية وثابتة. وهي تختلف عن القوانين التي يخضع إليها الفكر الفلسفي.

وينتج عن ماسبق أننا يجب أن نحول مشكلتنا الإبستمولوجية إلى مشكلة انثروبولوجية، أي يجب أن نتحول من الموت الفلسفي إلى الفيلسوف نفسه، من المنتج إلى المنتج. فللفيلسوف الحق و عليه الواجب في أن يخضع إلى سلطة من. صيغه بينما الفلسفة لا تستطيع ولا يجب أن تخضع إلى أية سلطة. بعبارة أخرى، منذ نشأ الفيلسوف لم يكن فيلسوف فقط وإنما كان ولا يزال دوماً وضرورياً

**وجوهراً، إما سيّداً أو مسوداً.**

وهذا الباب الأول الذي أخصصه لتفضيل مشكلات غائية الفلسفة في عمل هيجل يتدرج أولاً ضمن إطار إشكالية عملنا المركزية وهي التحقيق أو التحقق على حد سواء واللذان تجرى عليها الفلسفة. وهذه اللخطة الأولى في حجتي إنما موضوعها الأساس هو دراسة كيف أن الفلسفة عاجزة عن تحقيق نفسها. يراقب الفيلسوف ويسجل موضوعاً دون أن يتدخل بعد. وسوف



يكون هدف الباب الثانى تبين العملية الواقعية التى يجرى عليها تحقيقها. واما الآن فمهمتنا هو بيان عملية اللاتحقق خصوصاً عبر العملية الغائية.

ومعنى العملية الغائية التى تجري عليها الفلسفة فى اتجاه فكرة ان تمر الفلسفة بدرجات ثلاث. واما موضوع الفصل الأول فقد تعيين الغاية الذاتية للفلسفة. وانما موضوع الفصل الثانى فهو بيان الفلسفة فى فما أثناء تحقيقها وأخيراً يقوم الفصل الثالث بإبلاغ الفلسفة غايتها النهائية.

فى بداية التحليل إذن عندنا الغاية الذاتية التى يريد الفيلسوف أن يبلغها. وهذه الغاية انما هى تصور الفلسفة لنفسه ومجموع لحظات تصور الفلسفة على حد السواء. وأول هذه اللحظات هو تعيين هوية الفلسفة فى مجموع اعمال هيغل. وهى تبدو وكأنها النهر فى متبعة حيث يوجد النهر. لكنه لا يوجد بعد ضمن المجري الذى ينمو. وانما الفصل الثانى والذى يدور حول الحرية انما هو تخصيص اللاهوتية او الإلحادية للفلسفة وهو التخصيص الذى يقوم على المحتوى المعين والدقيق. وأخيراً، يماثل الفصل الثالث بين هوية الفلسفة الالهوتية حسب هيغل وبين اختلاف الغاية- التوسط الذى يحقق الحرية.

إذن ، فإن مضى مجموع تطور «الفصل الأول» حول العملية الغائية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتصور اللاهوتى للفلسفة عند هيغل. كيف إذن يحاith اللاهوت الفلسفة حتى لا تخرج الفلسفة من نفسها؟



## **الفصل الأول**

# **الغاية اللاهوتية والسياسية**



هل هيكل ملحد أو هو لاهوتي؟ لم يتوقف الدراس لحظة عن إثارة السؤال حول الغاية الذاتية للفلسفة تبعاً لهيكل. ففور وفاته تمزق تراثه بين مدرسة اليمين الهيكلية وبين مدرسة اليسار الهيكلية. وظل التراث الذي بناه جابلير ومارهنيبيكية وجو شيكل يركز على الجانب الديني المسيحي. وأما التراث الذي بناه لودشيج فويدباخ وكارل ماركس وفريد ريش شتراوس وبيرونوباور وماركس شتينير فقد ظل يسلط الضوء على إلحاد هيكل (١).

وكلمة ملحد التي يستقيها الغرب من الأصل اليوناني «بلا إله» يبدو أنها ظهرت لأول مرة في محادثة «إدفاع عن سقراط» (٢٦) لأفلاطون. حقا إن هيكل متهم بأنه مهد الطريق كما سبق لسقراط أمام نشأة نزعة إلحادية في القرن التاسع تميل إلى نفي جميع الآلهة بما في ذلك آلهة المدينة. إلا أن هذا الإتهام ظالم. لأن لا فكر سقراط ولا فكر هيكل ينتمي إلى الإلحاد يعتقد سقراط في الجنية التي هي في نظره آلهة. ويؤكد هيكل ويعيد التأكيد دوماً ومن أول أعماله إلى آخرها على أن عمله هو عمل «مفكر مسيحي».

أولاً: الانتقال من المسيحية باعتبارها صيغة من صيغ تمثيل الحقيقة المطلقة، إلى الشكل المخصص للمعرفة الميتافلسفية بالحقيقة المطلقة نفسها إنما هو انتقال يتسق تمام الإتساق مع خط سير نمو رحلة هيكل الروحية نفسه ثانياً: كان اكتشاف هيكل للفلسفة تالياً على فشل البحث الديني عن الحقيقة المطلقة. وفي مجرى تطوره الفكري، لم يكن مثال هيكل مثلاً فلسفياً

خالصاً، وإنما ظل هدفاً لاهوتياً سياسياً. وهكذا ظهر الهدف اللاهوتي والسياسي في صورة ناصعة في الكتاب أو المخطوطة التي يطلق عليها الشراح والدارسون والمتخصصون اسم «شذرة توبيتجين»<sup>(٢)</sup>.

**يؤكد هيجل في هذه القرة النقطتين التاليتين :**

"Religio ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens - als Kinder sind wir schon gelehrt worden, Gebete an die Gottheit zu stammeln, schon wurden uns die Handchen gefaltet, um sie zu dem erhabensten Wesen zu heben, unserem Gedachtnis eine Sammlung damals nochstandlicher Satze aufgeeladen, zum kuunftigen Gbrran und Trost in unse-rem Leben .

Wenn wir alter werden , fullen Beschäftigungen mit der Religion einen groren Teil unseres Ledens aus , ja bei manchen hangt der ganze Umkreis ihrer Gedaken und Neigungen [mit der Religion] wie der aurere Zirkel des Rade min dem Mittellpunke zu-sammen. wir weihe Zwisschenfesten ihr den ersten wods von Juggend auf in einem schoneren, festlich-eren Lichne erscheint als alle anderen Tage. wir se-hen um uns her eise beosndere Klasse von Mens-



chen, die ausschlielich fur den Dienst der Religion besietmt ist; allen wichtigerren Begebenheiten Handlungen des Lebens der Menschen, von denen ihr privatgluck abhängt, schon der Geburt. der Ehe. Re dem Tobe unde Leichenbegangnis wird etwas ligioses beigemischt " (٣)

إذن الدين يحتل الصدارة فى اهتمامات هيجل. كذلك يفتح هيجل فى الوقت نفسه هوة سحيقة بين الحجة الفلسفية والموضوعية والعقلية وبين الواقع الذاتى للدين الشعبى أو دين الشعب الذى يتحدث عنه فى هذه «الشذرة». حقاً، يفتقد العقل البارد (VERNUNFT KALTER) التمثيليات الصور bilder (vorsteulung) التى تتمثلها الأديان بل تمنع حتى الحديث عن الدين (٤). . وليس موضوع الفهم الإستدلء (der rasomie-) (rende verstand) سوى بناء المعرفة العلمية . فسواء أكانت هذه المعرفة العلمية ميتافيزيقية أو فلسفية فهى فى حديثها عن الله وعن صلاتنا بالعالم كله تشكل علم اللاهوت الذى هو ليس ديناً بالمعنى الصحيح (٥).

ومن ثم فإن غاية الفلسفة من الناحية الذاتية ومن خلال هذه «الشذرة» لايمكن ان نطلق عليها صفة الغاية الفلسفية، إلا إذا وسعنا معنى الفلسفة. صحيح أن هيجل الشاب كان يريد أن يؤسس الدين تأسيساً فلسفياً. لكن هذه الإدارة الذاتية ستظل طالما توجد الهوة بين النشاط النظرى الذى يزاوله الفيلسوف

وبين الدين في واقعه الذاتى.

وفي فرانكفورت أصبح هيغل يمتلك أخيراً فلسفته الخاصة .  
إلا أنه ظل في هذه الفترة بعيداً عن الفلسفة بالمعنى النظري  
والإنعكاس والبرودة الفكرية. ولا يعبر هذا المعنى سوى عن أهمية  
أدائية. والجدير بالملاحظة أن آخر مخطوطة من مخطوطات  
فرانكفورت تبلور منظومة هيغل ويحتوى على استهلاك لنظريات  
فى الفكر والحياة. ومن ثم فإن هيغل كان قد بدأ فى مرحلة  
فرانكفورت يصوغ معجميته الفلسفية الخاصة للتعبير عن فكره  
. صحيح أنه منذ توبينجين يميز بين التفكير النظرى البارد الذى  
يفكره بالفهم الإستدلالي وبين الوساطة الملموسة فى أفكار العقل  
العلمى. وهذه الوساطة تظل تبحث عن مزيد من الحدس  
والاقتراب من الخيال وعن قليل من المنطق والخطاب المنظوم.  
بهذا المعنى يجب أن تفهم رسالة فرانكفورت. فى هذه الرسالة  
تتخلى الفلسفة عن وظيفتها أمام الدين بمعنى أن الفلسفة هنا  
مفردة تدل على التفكير البارد وهذا التماثل التام بين الفلسفة  
والتفكير البارد سيزول مع اعمال مرحلة بينا ليخفض التفكير  
البارد الفلسفى أو الفلسفة بوصفها تفكيراً بارداً إلى لحظة  
واحدة من بين لحظات العقل الواعى بذاته فى الفلسفة ويفترض  
توكيد فرانكفورت إذن أن الفلسفة التى تترك مكانها ليحل الدين  
أنما هى فلسفة الفهم وليست فلسفة العقل. ولأهمية المقطع  
سأذكره بكامله حتى يبين منطق هيغل فى التفكير تماماً دون  
مزايدة:

"Die philosophie muss eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft eben die Vervollständigung desselben [ zu ] fordern , besonders die Tauschungen durch ihr eigenes Unendliche [zu ] erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihre reises [ZU] setzen" (٦)

ومن ثم تخفض رسالة فرانكفورت قيمة جميع القيم الفلسفية التي تتمثل في التفكير البارد. وذلك لصالح المنهج الذي يضع في المقام الأول الإتحاد أو الارتباط أو الحب الذي يقدم نفسه في صورة الدين. لأن اللامتناهي الحقيقي (WAHRE VNEND-LICHE) هو الهدف الأساسية عند هيجل الشاب والكهل . والمفارقة أن هذا اللامتينا هي الحقيقي ليس في مقدور الفيلسوف . ذلك أن فعل التفكير يتضمن في محتواه الفعل الذي يضع ويوضع ويعارض وباختصار فهو يتضمن الانفصال بين موضوع التفكير وبين الذات المفكرة.

إذن يحقق الدين الوحدة أو الحب. ومطلب العقل اللامتناهي لا يمكن تحقيقه إلا من خارج العقل وبالتحديد من داخل الدين، دين الحب، المسيحية. في فرانكفورت تحقق المسيحية ما تعجز عن تحقيقه الفلسفة.

وأراد هيجل أن يكتب التاريخ الفلسفى للتاريخ وكانت هذه الكتابة أحياناً منتوج الخيال التاريخى وأحياناً أخرى منتوج الفهم الإستدلالى. إلا أنه حين وصل إلى الوعى الفلسفى التام والنظرى للأشياء أبقى على الدين وذلك ليس فقط لأن الدين هو الإفتراض الأول الذى تقترضه الفلسفة وإنما كذلك لأن الدين أعلى من الفلسفة. لذا فهو يحدد للفلسفة غاياتها. وهذا التفوق الدينى على الفلسفة فى سياق المقارنة يجمع صور العقل الفكرى البارد يبدو بوضوح تام من بعض الصفحات التى سبق أن ذكرناها وبعض الصفحات الأولى التى سأقتبسها فيما بعد من مخطوطة فرانكفورت (١٨٠٠).

كان القدر المقدور لهيجل هو أن يصبح قسيساً فهو ينحدر من أسرة فيها رجال الدين «وقد استقرت فى إقليم اشفاين جنوبى ألمانيا لأجيال عديدة بعد أن جاءت من إقليم كرننتيا (Kanten) فى النمسا لأسباب دينية، فى القرن السادس عشر، لأن دوق الإقليم وهو فردينند الثانى (المتوفى سنة ١٦٣٧) كان شديد التعصب للكاتوليكية المتزمتة المتمثلة فى التمسك الحرفى بقرارات مجمع ترنت (سنة ١٥٤٥ - ٦٢) مما حمل الكثيرين من البروتستنت على الفرار من ذلك الإقليم. ومن هؤلاء كان يوهانس هيجل الذى فر من كرننتيا إلى إقليم اشفاين (Schwaben) ويوهانس هذا هو الذى منه أنحدرت كل أسرة هيجل التى إستوطنت فى فورتمبرج (württemberg) ومن أسرة هيجل كان القسيس الذى قام بتعميد الشاعر فريدريش شلر ( ولد سنة ١٧٤٩ - وتوفى سنة

١٨٠٥ < (٧).

كان على هيجل أن يتمثل الأشياء قبل أن يتصورها. لذا فقد سلّم وهو شاب بان الإنسان المستنير عليه أن يخضع إلى طقوس الدين القائم . وذلك إذا قسنا بتفسير ديك سقراط الذى أقترحه وهو بعد في المدرسة <sup>(٨)</sup> . إلا انه فى ظروف أخرى يبدو على العكس من ذلك مسلماً بالإفتراض الضمنى فى تفسير راسين . وهو التفسير الذى يقول بان الإنسان المستنير عليه ان ينتقد طقوس الدين القائم <sup>(٩)</sup> .

إذن كان هيجل ابن عصر التنوير ممزقاً بين نموذجى عصر التنوير المتعارضين <sup>(١٠)</sup> . فمن ناحية كان مشدوداً إلى نموذج المعرفة الموسوعية. ومن ناحية أخرى كان معجباً بالنموذج العلمى للإصلاح الدينى بحيث أنه اعتقد فى عام ١٧٨٩ فى أن دين عصره هو الذى سمح بدخول الإنسان العادى ملكوت التنوير <sup>(١١)</sup> والواقع أن محور التفكير عند هيجل طيلة حياته لم يكن لا الدين أو الفلسفة وإنما ظل على طول خط حياته وعرضها «الإنسان». ومهمة الفصل الثانى من الباب الأول من دراستي هو تبين أن حرية الإنسان العاقل والفردى هى الموضوع الرئيسى فى بحوثه الفكرية. وفى مجرى نمو عمله بدأت الفلسفة كنشاط وضع لنفسه هدفه الإجتماعي وعمله المستقبلى كمدرس أو أستاذ جامعى <sup>(١٢)</sup> . ومن ثم فإن الفلسفة ظلت عنده محاولة من بين محاولات أخرى جديدة ومختلفة لإنجاز حرية الإنسان. وبالتالي فالتجربة الملموسة للحرية الإنسانية كانت وستظل المحور



الرئيسى والجوهري الذى تدور حوله نظرية هيغل العامة فى الله والكون والعالم. واهتماماته الأخرى، أو الأساسية لاهوتية، ثم فلسفية، إنما هى اهتمامات مشروطة باهتمام أكبر وأعمق بالإنسان. وهذا الإهتمام الرئيسى بالإنسان هو الذى جعل تراث المدرسة الهيجلية اليسارية ينمو إلى جوار هيمنة المدرسة اليمينية. وعلى كل حال هناك إهتمام واحد لم يعد إليه سوى هيغل الكهل هو الإهتمام بالفيزياء والرياضيات حيث انصهرت النطاقات والمجالات العلمية جميعاً فى الشكل الكلى لمنظومة الكهولة وذلك سواء أكان العلم هو الرياضيات أو الدين أو علم اللاهوت وإن لم يتخل هيغل قط عن فاعليت الدين.

وسىظل دخوله وهو فى الثامنة عشر من عمره جامعة توبنجن فى خريف سنة ١٧٨٨ واستمراره فيها طوال خمس سنوات، حتى كلية اللاهوت المعروفة باسم «شتيفت» أقول سىظل هذا الدخول مؤثراً فى مجرى تفكيره حتى آخر مؤلفاته. لكن بعد دراسة فقه اللغة والفلسفة وعلم الرياضيات على مدار ثلاث سنوات نجح فى إمتحان اللاهوت وقُبل فى خريف ١٧٩٣. ومن ثم فقد درس اللاهوت والفلسفة معاً. لأن اللاهوت نفسه كان يعيش تحت تأثير فلسفة فولف والنقد التاريخى كما صاغة زملر. لكن اللاهوت يظل هو المكون الرئيسى فى أثناء فترة الدراسة فى الجامعة:

«١- حضر هيغل فى سنة ١٧٨٨ - سنة ١٧٨٩ دروس اشنورر (Schnurer) فى تفسير الكتاب المقدس وتاريخ الحوارين



والقسم الأول من «المزاميو».

٢- وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٧٨٩ حضر عنده دروساً في القسم الثاني من «المزامير» والرسائل الجامعية. وحضر دروس فلات (Flatt) عن كتاب «في طبيعة الآلهة» لشيشرون . [٠ ٠ ٠].

٤- وفي الفصل الصيفي سنة ١٧٩٩ حضر دروس فلات (flatt) في الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي.

٥- وفي اللاهوت بالمعنى المحدود حضر في السنوات ١٧٩٠ - ١٧٩٢ دروس (storr) عن اناجيل لوقا ومتى يوحنا، وعن الرسالة إلى أهل رومة ورسائل أخرى، وأصول الدين (Dogmatik)»<sup>(١٢)</sup> . لذا كان من المفروض أو من المتوقع أن يصبح قسيساً. لكنه كان لا يريد أن يتحول إلى قسيس. وإنما كانت تلك هي إرادة الأسرة والبيئة المحيطة به. كانت إرادته هو ان يظل مهتماً بالدين وعلم اللاهوت دون ان يتحول إلى قسيس. ذلك أنه ظل مخلصاً لدراسة علم اللاهوت بحكم ارتباط هذا العلم الوثيق بالأدب الكلاسيكي والفلسفة. وقد أصبحت الفلسفة منذ عام ١٧٨٨ هدف الحياة في الاتجاه الذي بلوره ا. ف. بوك أستاذ الفلسفة الأخلاقية في معهد «الإشتيفت» بتوبينجين<sup>(١٥)</sup> . كان بوك وليس فلات هو الذي أثروا وجه تفكيره نحو الفلسفة. إلا أن الإثنين يتميزان بقربهم من مذهب عمانوئيل كانط في الفلسفة وهذا الهدف كان هيجل قد صاغه في لغة افلاطون ولاهوته ومقولاته. يتجه الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك نحو إقامة

ملكوت الله على الأرض. العقل والحرية هذا هو ما كان مقصده حين كان يتحدث عن تنزيل ملكوت الله على الأرض، وسيظل هدف هيجل لاهوتيا من حيث الشكل إنسانياً من حيث المحتوى والمضمون . وقد كان هذا التناقص الغائي بين المحتوى الإنساني والشكل اللاهوتي احد معالم السياسة الصريحة التي اتبعتها تيارات عصر التنوير في ألمانيا وغيرها من بلدان أوروبا . كان الفرض هو توظيف الدين لصالح التغيير الشامل والعام للمجتمع وللتصورات اللاهوتية الأساسية.

وعلى هذا فقد اعتبر هيجل اعتباراً أساسياً يؤدي إلى الإعتقاد بأن تصويره للدين الشعبي أو للدين الذي يعتنقه الشعب هو الإسهام الخاص في إنزال ملكوت الله على الأرض. كان غرضه أساسياً يونانياً في مصدر إلهامه وإن استخدم أيضاً نص الكتاب المقدس وكتاب «ناثان» لليسنيج. وصحيح أنه كان لازال في هذه الفترة يستخدم كانط وفيشته. لكنه يظل مخلصاً لبرنامج إعادة بناء التراث العبري على ضوء المصادر الأصلية الكلاسيكية عموماً واليونانية مقوصاً.

وأعود مرة أخرى إلى شذرة هيجل الطالب بالجامعة في «الدين الشعبي والديانة المسيحية». إنه العنوان الذي اختاره للشذرة نول (NOHL) في كتابه «مؤلفات هيجل في شبابه». ويقول هيجل قولاً واضحاً ناصحاً لا يحتمل التأويل أن هدف البحث هو أن يدمج الدين في روح الشعب:

Meine Absicht ist nicht, zu untersuchen welche

religiosen Lehren am meisten Interesse fürs Herz haben, der Seele am meisten Trost und Erhebung wie die Lehren einer Religion geben können; nicht beschaffen sein müssen, die ein Volk besser und glücklicher machen soll, sondern was für Anstalten dazu gehören da die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingemischt, ihnen Triebfedern zum Handeln beigelegt [sei] und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise, - daß sie ganz subjektiv werde; wenn sie, so äußert sie ihr Dasein nicht bloß durch Handeffalten, durch Beugen der Knie und des Herzens vor dem Heiligen, sondern sie verbreitet sich auf alle Zweige der menschlichen (ohne daß die gerade es sich bewußt Seele wenigstens fühlt ist) und wirkt überall, aber nur mittelbar mit - sie wirkt um sich so auszudrücken, negativ bei dem frohen Genuss menschlicher Freuden oder bei Ausführung erhabener Taten und Übung der sanfteren Tugenden der Menschenliebe; wenn sie auch nicht unmittelbar einwirkt, so hat sie doch den feineren Einfluss, daß sie die Seele wenigstens frei und offen dabei fort-

wirken lart und die Sehnen ihrer Tatigkeit nicht lahmt; - zur Aurerung -menschlicher krafte, es sei des Muts, der Menschlichkeit, wiezum Frohsein, zum Lebensgenub gehort Freiheit von bosartiger Stimmung der Seele zum Neid u. dehort schuld, reines Gewissen, und diese zwei Eigenschaften hdie Religion mitbeforder" (١٥)

ومن ثم فإن غرض هيجل الذاتى هو بناء «دين إنسانى» والغرض من وراء هذا الغرض هو تجنيد العقائد التى تستدعى القلب وتجعل الشعب أكثر سعادة وأفضل. إذن الهدف سياسى لان بناء دين إنسانى أو ذاتى انما هو فى الوقت نفسه تأسيس لدين سياسى: دين ذاتى وشعب أكثر سعادة.

وبالتالى فإن عرض هيجل حسب هذا التأسيس هو اكتشاف الطريق الذى قد يسلكه الدين إلى القدرة الإجتماعية الفعالة. وهو لا يكتفى بأن يهتم اهتماماً تجريبياً بطرق انصهار الدين فى المجتمع والتاريخ، إن غرضه هو استخدام سلطة الدين لإعطاء شكل جديد لمجتمع عصر التنوير الذى كان يعيشه.

وحين أصبح فى بداية عمله المهنى كأستاذ للفلسفة بعد ذلك بسنوات كتب يقول لشيلاىج إن تطوره الفلسفى كان قد بدأ بالجانب الأعمق فى الطبيعة البشرية هو الجانب الدينى.

وذلك لأن التفكير العقلى يمثل المرحلة الختامية من مراحل تطور التمثيل الدينى سواء أكان النمو نمو الفرد أم كان نمو

المجتمع والشعب. إن التفكير العقلي علامة على النضج التام حتى أن الدين الشعبي لا ينضج الا في اللحظة التي يتكون فيها في قوالب فلسفية وعقائد فلسفية. وفي البدء كان تنوير الشعب وتخليصه من الأحكام المسبقة من نوعين. وأما النوع الأول فهو الإعتقادات الزائفة. وأما النوع الثاني فهو الإعتقادات التي لا ندرك أسسها ومن هنا ضرورة إدراك العلاقات التي تربط بين مختلف اجناس وانواع الأحكام المسبقة. وقد بدأ إدراك العلاقات واضحاً في الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط وفسر زينون والميغاريون مذهب عدم تغير العلم بأنه يعني ان العلاقات القائمة بين الحدود مجرد ظاهرات. ورأى ديموقريطس ان الذرات التي يتكون منها الواقع هي حدود كل علاقات . وكانت فلسفة افلاطون محاولة لإثبات قيمة العلاقات وتفسير أسباب تسليم العقل الانساني بوجودها. واتجهت فلسفة افلاطون إلى إثبات إمكان الحكم لعلاقة بين حدين مختلفين. وتتضمن فكرة العلاقة فكرة علاقة جزئية هي الحدية ذاتها والحدية صفة عامة لكل تصور من تصوراتنا. وما من شك في أن المماثلة هي العلاقات الأساسية عند افلاطون وهيكل. الا أن عند هيكل فهم العلاقات لا يؤدي أو توماتيكيا إلى إزالة الأيديولوجيات المتخفية وراء الأحكام المسبقة. وبالتالي فإن تنوير الفهم الذي يعمل بطريقته بالحجج والجدال هو ذاته عملية بلامحطة أخيرة ولا يستطيع أن يصل إلى نتائج نهائية. ومن هنا ليس في مقدور هيكل ان يعاني عن امتلاكه الأخير للحقيقة،



وانما الدين العقلى الذى يدين به الحكيم هو المحطة الأخيرة والخلاصة التى تستخلصها النخبة، والدين يماثل ما يصفه هيجل تحت عنوان «الدين العقل الخالص». وفي آخر حياته الفلسفية وصل هيجل إلى تجسيد العقل المحض (الفلسفة) في ممارساته العملية . ويبقى أيضاً ان ناثن اعترف بنفسه ان كنيسة روحية كلية وشاملة نموذج عقلى خالص<sup>(١٦)</sup> لا يوجد أبداً في غير ملكوت الروح الذى من المقدر له ان يظل ابداً لامرئياً.

وعلى هذا فإن غرض هيجل لم يكن ميتافيزيقياً وانما كان أخلاقياً وسياسياً. لم يكن غرضه أن يدرس طبيعة الله وانما كان غرضه دراسة الإنسان، ويبدو الدين وكأنه الادارة الكبيرة التى يستخدمها الإله حتى تبين الطبيعة الإنسانية وتنمو. وهكذا أراد هيجل حسبما يذهب (هيرينج) ان يصير مربياً للشعب<sup>(١٧)</sup>. وبدهى لأن لا علاقة بين تربية الشعب وتنويره<sup>(١٨)</sup>. اراد هيجل عملاً سياسياً من حيث تحقيق الإنسان لسلطة العقل. واراد فكرة دينية من حيث تنمية الدين لسلطة العقل. وما اراد ان يفهمه وان يقيمة للآخرين انما هو في التحليل الأخير الأسباب والعلل التى قادت إلى فساد الامر الواقع حتى يكتشف الطريق القائد الى شرط أفضل تقتضيه الحياة الكلية، أى الحياة الفلسفية.

وقبل أن يترك عمله كمربي في بيوت الخاصة في خريف سنة ١٧٩٦، كان هيجل قد وصل إلى تحرير وصف الهدف الذى يجب أن يتطلع إليه كل إنسان بوصفه كائناً عقلياً وسياسياً. وهذا الهدف ليس وهماً لأن اليونان كانوا قد سعوا إلى تحقيقه. كان



الهدف البحثى في برن (خريف ١٧٩٢ - خريف سنة ١٧٩٦) البحث عن طريق يقود مجتمعه إلى إعادة إنتاج النموذج اليونانى أو على أقل تقدير الإقتراب منه. وهى الفترة التى كتب فيها هيجل قصيدة مهداة إلى هيلدرلن وتحمل عنوان يونانى «الوزير» إلا أن النزعة اليونانية عند هيجل تظل موظفة لصالح الشرط التاريخى المسيحى الخاص الذى يعيشه هيجل. وقد دارت الشذرات الأولى التى ألفها فى برن حول هذا الشرط التاريخى و كتب «حياة المسيح». وبينما كانت السياسة فى آخر التحليل فى توينجين تقدمت إلى الصف الأول حيث انشغل هيجل فى أثناء مقاومة برن بالنظر فى القضايا السياسية وما يرتبط بها من اخلاق ولا أخلاق. وانشغل كذلك ببحث طبيعة الصلة التى تربط بين الدين والدولة. فاصطدم بالنظام السياسى فى برن «لأنه رآه قائما على اعتبارات اقتصادية أكثر منها سياسية، وشخصية أكثر منها عامة كلية. وكانت تلك السنوات الأخيرة لسيطرة الأشراف فى برن. وقد راقب هيجل الرسائل التى تحاك فى فترة اجراء الإنتخابات فى برن، ومناورات السياسة. وراح يقارن بين الأحوال لسياسية فى برن ونظائرها فى فورتمبرج»<sup>(١٩)</sup>.

ومن هنا يتحول الغرض فى «حياة المسيح» من لاهوتى سياسى إلى سياسى لاهوتى حيث يريد هيجل أن يغير المجتمع. وحقا إنها الفترة التى مارس فيها عن قرب مهام تربية أبناء أصحاب البيوتات. وقد كان الغرض التربوي هو ايضا عرض

عمانوئيل كانط ويوهان جوتليب منيشنا وهريوت وغيرهم من الفلاسفة الألمان في تلك الفترة.

وقد حار هيغل الشاب بين أن يكون مربياً فيلسوفاً (سقراط) أو نبياً (المسيح) وأخيراً مربياً استاذاً على نسق اشتور؟<sup>(٢٠)</sup>. كان يعنى التحويل من الغرض اللاهوتي السياسى إلى الغرض السياسى اللاهوتى في برن تخفيض قيمة الدين لصالح إعلاء قيمة الفلسفة. ومنذ مرحلة برن وصاعداً أصبح على الدين بوصفه ديناً فقط أن يتخلى عن توضيح التصورات<sup>(٢١)</sup> حيث أن هدف الدين المثالي هو التنسيق بين الطبيعة الفعالة للإنسان وبين الطبيعة العقلية له. بينما سيكون غرض الفيلسوف الكهل أن يعقلن أو يهذب أو يتصور الدين، هكذا كان يحدد الفلاسفة في ألمانيا من أمثال منيشته وكانط ومنيد يلسون وليسينج الغاية العقلية للدين نفس<sup>(٢٢)</sup>. وبعبارة أخرى، أصبح في مقدور الفيلسوف أن يطهر الخبرة الدينية<sup>(٢٣)</sup>. هذا هو مركز الدائرة في تأملات هيغل: الخلاص بالفلسفة. فقد كتب يقول: «أعتقد أنه لا يوجد علامة داله على العصر أفضل من هذه العلامة الاوهى ان الإنسانية متمثلة تمثلاً يصل إلى حد أنها تغدر نفسها بنفسها. إنه دليل على أن الهالة التى كانت تحيط رؤوس المستبدين وآلهة الأرض قد زالت. ويبرهن الفلاسفة على هذه الكرامة ثم يتعلم الشعب كيف يشعر بها»<sup>(٢٤)</sup>. إذن يعتقد هيغل بأن انتشار افكار الفلاسفة هو الأداة التي يجب استخدامها لإزالة صنضوع الناس المتلدين، خضوع الناس الجالسين والمتفرجين على المصيد الأزلي

للأشياء والقوة المحمية التي سترفع الأرواح.

في البدء إذن كان هيغل يجار بين نموذج المسيح وبين نموذج سقراط. إنها نموذجان كبيران دالان على سلة الأخلاق وسادة التفكير في الدين. وينتج التناقض الرئيس بينهما من التناقض بين المجتمع الروماني وبين المجتمع اليوناني.

أى فيلسوف إذن لأمانيا آخر القرن الثامن عشر؟ هل على هيغل ان يستفيد من سقراط ويلتف حول النفس؟ أم عليه ان يستعيد المسيح ويستقل من العالم؟ هل عليه ان يصبح قائداً عاماً (سقراط) ام قائداً خاصاً (المسيح)؟ هل هيغل سقراط جديد ام مسيح جديد؟

بلغت الفلسفة مبلغاً أخيراً بموت المسيح وأنسنة الإله وسحب الكمال من نفسها بموت سقراط. ولأنها لا تكتمل فهي تحدد لنفسها الأغراض والأهداف والمقاصد.

وكان شلنج زميل هيغل في معهد «شتيفت» اللاهوتي الواقع في الدير الأوغسطيني والمقام عند قدم ججيل يورج إلى جانب زملاء آخرين وكثيرين أفذاذ. لكن في مرحلة برن كاب شلنج قد تقدم على هيغل في تعيين غرض البحث والفكر. كان شلنج في ذلك الوقت على وعى تام بأخر تطورات الفلسفة وعلى حماسة شديدة وحارة لفلسفة فيشته. فيما بعد رأى شلنج أن الفرض اللاهوتي كان قد أصبح منذ ما يقرب من سنة شيئاً ثانوياً.

«وهو عبر عن هذه النوازع في رسالة كتبها إلى صديقه هيغل في مستهل سنة ١٧٩٦ يقول فيها: «من الواجب أن يتحد الشباب

الذين عزموا على المخاطرة والمغامرة بكل شيء، ابتغاء أن يقوموا من مختلف النواحي بعمل واحد مشترك، وأن يسلكوا طرقاً مختلفة لاطريقاً واحداً، من أجل بلوغ نفس الهدف، والنصر ات لاريب فيه. لقد ضيقت ذرعاً بكل شيء هاهنا فيعالمنا هذا، عالم القسيسين والكتاب وكم أكون سعيداً لو قدر لي أن استروح الهواء الطلق اكر. هناك فقط يتهيأ لي ان أفكر في خطط طويلة النشاط، إذا استطعت تنفيذها، ويخلق بي أيها الصديق ان أحسب حسابك فيها» (٢٥). وقد عبر عن غزوفه عن اللاهوت ونزعة إلى الفلسفة في رسالة أخرى بعث بها إلى الصديق نفسه. وجاء فيها: «من يستطيع أن يدفن نفسه في تراب العصر القديم بينما سير عصره يدركه ويقيده في كل لحظة؟ إنني اعيش الآن وأنسج سجادى في الفلسفة. لم تصل الفلسفة بعد إلى نهايتها. أعطى كانط النتائج وتبقى المقدمات. وكيف تفهم النتائج دون المقدمات؟» (٢٦). ولم يكن شلنج قد عرف شيئاً عن مذهب عمانوئيل كانط حين جاء إلى توبينجين. واما في توبنجين فقد عرف كانط عبر رينهولد لنقد العقل المحض. وذلك حسب ملاحظة كتبها بخطه في ٢٣ مارس سنة ١٧٩١. ثم أصبح الهدف تأسيس نقد العقل المحض على اسس حقيقية. «لقد جعل كنت المسألة الرئيسية هي : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ فلو فرض وجود وحدة فقط دون كثرة توحد، فإن الأحكام التركيبية القبلية لن تكن ممكنة ، ولن يكون لهذا السؤال معنى وإذا فرض أن الكثرة أصلية ولا شيء يوحد، فلن يكون لهذا السؤال معنى ايضاً» (٢٧).

وإذا كان هيجل في اثناء آخر صيف قضاه في برن وأول ربيع قضاه في فرانكفورت حيث كان يرغب ان يقيم كان لا يعرف تمام المعرفة اليقين الداخلي للغاية التي يريد أن يبلغها. وهكذا سواء وصفنا أزمة نمو فكر هيجل على صراط فرانكفورت كما يذهب هيجل نفسه وجيورج لوكاتش وروز بنزيفيج وبرنارد بورجوا فإنه في الحالين تبدو الأزمة الإنتقال بالغرض من اليقين إلى الحقيقة (التحقق). ومهمة الفصل التالي هو أن يبين تخارج وتحقيق اليقين الداخلي لفرض هيجل في التفكير والبحث. وإذا كان شلنج وغيره من فلاسفة ما بعد عمانوئيل كانط قد داروا في فلك المسألة الرئيسية التي أثارها كانط حول الاحكام التركيبية والقبلية فإن المسألة الرئيسية التي تدور حولها أعمال هيجل ليست إيجاد حل لهذه المسألة واما إيجاد حل عيني نقدي لبلورة اعتقاد عقلي آخر.

إن الفلسفة التي يجب أن تتحلل عن نفسها لتترك المكان خالياً للدين هي الفلسفة الفهم أو الفلسفة النقدية.

صحيح أن هيجل وكانط يتفقان على أن مبدأ الفلسفة هو اللامشروط أو المطلق وعلى ان هذا المبدأ هو الواحد، لكن كانط عاجز عن إدراك هذا اللامشروط. واما عند هيجل فإن الوحدة المطلقة تتسق مع هوية او وحدة يمكن أن تتصور من الناصيتين الكثرة والمطلق. إذن يؤكد هيجل كما سبق أن أكد اسبينوزا. فقط هو حرك أسبينوزا. فإذا كانت الذات تتقن نفسها في الموضوع المطلق فإن الموضوع المطلق بدوره يفنى في الذات.





## هوامش الفصل الأول :

- (١) يوهان إينوارد إيرمان ، أسس تاريخ الفلسفة ، ط٢ ، برلين ١٨٧٨ ، الفقرة ٢٢١ وما بعدها .
- (٢) نول ، مؤلفات هيجل في شبابه ، توبينجين ، ١٩٠٧ ، الفقرة ٢ وحتى الفقرة ٢٩ .
- (٣) هيجل ، الكتابات المبكرة ، في مجموع المؤلفات (١) ، الناشر زوركلان ، فرانكفورت أم مين ، ١٩٧١ ، ص ٩ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٢ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ١٦ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .
- (٧) عبد الرحمن بدوي ، حياة هيجل ، ص ٧ - ٨ .
- (٨) ش . س . هاريس ، تطور هيجل ، الجزء الأول ، نحو الشمس ١٧٨٠ - ١٨٠١ ، باريس ، عهد الإنسان ، ١٩٨١ ، ص ٢٨ .
- (٩) المرجع السابق .
- (١٠) المرجع السابق .
- (١١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .
- (١٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .
- (١٣) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ .
- (١٤) ش . س . هاريس ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ .
- (١٥) هيجل ، الكتابات المبكرة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦ - ١٧ .
- (١٦) تويودور لورينز هيريج ، هيجل ، إرأته وعمله ، الجزء الأول ، دار نشر

- سينسيا ، آلى ، ١٩٦٣ ، ص ٨٢ وص ٦٢ .
- (١٧) نول ، ص ١٧ ، وص ٢٥٧ .
- (١٨) جورج لوكاتش ، هيجل الشاب ( حول العلاقات بين الجدول وبين الإقتصاد ) .
- (١٩) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٧ - ٢٨ .
- (٢٠) ش . س . هاريس ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤١١ هامش ٢٤ .
- (٢١) نول ، ص ٣٦٠ .
- (٢٢) كتب عمانوئيل كانط « الدين داخل حدود العقل فقط » وفشته « محاولة نقد كل وحى » (١٧٩١) وغيرها من المؤلفات .
- (٢٣) أدريان ت . ب . بيبيرتساوم ، هيجل الشاب والرؤية الأخلاقية للعالم ، نيرهوف ، الهاج ، ١٩٦٠ . ص ٥٧ .
- (٢٤) في رسالة كتبها هيجل إلى صديق شلنج في برن في ١٦ أبريل ١٧٩٥
- (٢٥) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٨ .
- (٢٦) في رسالة كتبها شلنج إلى هيجل في توبينجين عشية عبد الظهر من عام ١٧٩٥ .
- (٢٧) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٩١ .

## الفصل الثانى

# الحرية اللامتناهية



## المتن الأول: الحرية غاية التفلسف

أصبحنا الآن على يقين من أن الإشكالية الأساسية التي تقوم عليها أعمال هيغل في كليتها وليس في مجموعها العددي هي إشكالية الإنسان الكلى أو الكامل بمعنى حرية الإنسان اللامتناهية أو سعادته في أفق تمتع الإنسان بالوجود في محل إقامة (BEI SICH SEIN) برفقة ذات مطلقة تعيد اكتشاف نفسها في الوجود وتنفي الوجود نفسه في أثاث متباعدة ومتقاربة. وفقاً لإعتبار أن الآخر حد. ومن هنا يدخل الإنسان ملكوت الحياة اللامتناهية هذه الغاية أو هذا الهدف الفلسفي الأساس هو هدف الحياة العقلية، حياة الهوية العقلية أو الملموسة بين الاختلافات المتباينة.

وهكذا كان هدف هيغل منذ شبابه وحتى تقدم في العمر والفكر: الإنسان أو حرية الفاعل العقلي الفردي.

من المعروف أن هيغل حرر مقالاً يحمل عنوان «حول ديانة اليونان والرومان» وكان أقرب إلى الموضوع المدرسي في أغسطس من العام ١٧٨٧. لكن هذا الموضوع المدرسي المبكر حول الدين لا يبرهن وحده أن مركز اهتمامات هيغل الرئيسية في بحوث هيغل الصببي كان الدين، بل بين من ناحية أخرى المخطوط المدرسي الوحيد الذي بين أيأينا والذي يحمل عنوان «حوار بين ثلاثة أشخاص»<sup>(١)</sup> الإهتمام البالغ والمبكر بإعلاء حرية الإنسان أو في أقل تقدير الدفاع عنها. ففقاء ليس قفا عبد اعتاد أن يحني رأسه أمام جبروت السيد. وفي الموضوع نفسه المدرس الذي دار حول الدين عند اليونان والرومان تبين بوضوح

رغبة هيجل المبكرة فى ان تكون الحرية هى مركز الداوير البحثية. فقد كتب يقول ما يلى:

«تصور الشعوب الإله على نسق الأسىاد الذين كانوا يعرفونهم والأباء وقادة الأسر الذين كانوا يمتلكون سلطة الحياة والموت على من يتبعونهم فى صورة مطلقة وتبعاً لمزاج الأسىاد الذين كانوا يخضعون إلیهم بشكل أعمى حتى فى تنفيذ أو امر غير صحيحة أو غير إنسانية. وكان هؤلاء أسوأ أسىاد قادرين على الغضب مثل جميع البشر. وكانوا يعملون بضرورة ويستطيعون ان يقوموا على تعجلهم. هذه هى الطريقة التى سلكتها الشعوب فى تصور ألوهية وتمثيلات الأغلبية التى تزعم أنها مستنيرة- من الناس فى عصرنا لا تختلف» (٢).

ومن ثم فإن التصورات النظرية المحض التى يتصورها الفلاسفة فى نظر هيجل تبدو وكأنها نوع من الجسم الذى ينمو طفيلياً وحاملاً الخرافات المسلم بها على وجه العموم والتى جوهرها ان الانسان لا يمكن ان يكون جزءاً وانما هو عبد لسيد إلهى. وهى الخرافة التى سيضعها هيجل الكهل موضع الاختبار. كان الفلاسفة يتصورون الحرية ويتصورون تصورين متعارضين واضحين و سىظل تصور هيجل امتداداً للتصور الذى ارساه اليونان على وجه العموم ثم ديكارت ولينيتز واسبينوزا وثمانوئيل كانط فى العصر الحديث. ومن جانب آخر كان التصور القائم على اعتبار الحرية قوة و سيطرة على المواقف والمواضع والظروف الحياتية التى يمر بها الفرد وأما تصور



هيجل ومن سبقه ومن اتبعه فيقوم على ان الحرية تعين ذاتي وتحكيم حر، وحرية مطلقة في الاختيار وفي غياب تام لأية ضغوط خارجية وبالتالي فالحرية تقنين ذاتي مطلق.

وكانت اللامبالاه رينيه ديكارت اسفل درجات الحرية فإذا كان صحيحاً فإن زائف. إنها نتيجة من نتائج حرية الذات. الإرادة الإنسانية عند ديكارت إدارة الحقيقة والخير ويحد ديكارت الإرادة حداً ارسطياً حسب نموذج الغاية . فغاية الإرادة هي إدارة حرة للحقيقة. وهذه الحرية مطلقة حيث تستخرج الإرادة من عمق نفسها بدايتها الخاصة وعلتها الخاصة وقاعدتها الخاصة التي هي في الوقت نفسه قاعدة موضوعية. وفي سياق الاعتراضات السادسة الخاصة بمفهوم اللامبالاة المشار إليها في تأملة ديكارت الرابعة يقول ديكارت بأن الحرية التي في الإله تختلف تمام الاختلاف عما هي عليه فينا. ومن ثم فاللامبالاة التامة في الإله دليل عظيم على قوته الكبرى. واما في حال الإنسان فهي تختلف كل الاختلاف لأنه يأتي إلى عالم قائم سلفاً ومحدد سلفاً من حيث طبيعته وحقيقته بعقل الإله او بإرادة الإله التي تتجلى حسب قانونها الخاص إلا إلى هو طيب. ولا يعيب الإنسان إلا في حال جهله بما هو احسن وأكثر حقيقة وبالتالي فاللامبالاة ترتبط عند الإنسان بالجهل . وأما تصور ديكارت في العام ١٦٤٥ وفي سياق الرسالة التي بعث بها إلى القسيس ميلان فهي تقوم على أن اللامبالاة لا ترتبط بالجهل وحده وإنما هي كذلك سلطة إيجابية ووضعية تختار فيبقى أنه في حدوده

التأمل الرابع من تأملات ديكارت الميتافيزيقية تختلف اللامبالاة التي تتسق مع حرية الإنسان و الاله ويبقى أن - وهو الأمر الأهم بالنسبة لخط السير الحرية الحقيقية تدخل فيها من الضغوط الخارجية . إنها فلسفة ديكارت النهائية فيما يتصل بتصور الحرية وكما يعرضها في « مبادئ الفلسفة » في الفقرات ٣٦ و ٣٩ و ٤٠ من الجزء الأول وفي رسالتين بعث بهما إلى القسيس ميلان بتاريخ ٢ مايو ١٦٤٤ و ٩ فبراير ١٦٤٥ .

وسيظل هيجل مخلصاً للتصوير الذاتى للحرية كما ارساه ديكارت وإن ابتعد عنه قليلاً. وسيظل تصور هيجل مناقضاً تمام التناقض لفلسفة الضرورة التي الصقوها باسمه مع انها مرتبطة تاريخياً وتقنياً وحقيقياً باسم الرواقين الذين وضعوا الإنسان ضمن الإنسجام العام للعالم. وكيف يكون هيجل فيلسوف الضرورة والرواقين تقول بإخضاع الحدث إلى عدم التناقض بامتنياز؟ صحيح أن هيجل ينفي الاحتمالات والممكنات. لكنه فيلسوف الحرية الذاتية المطلقة وليس فيلسوف الضرورة.

وسيظل هدف هيجل هو دفع الوعي نحو تكوين العام بداخله. اذ ان العام كان قد اقام لفته طويلة و نتج عن وثبه لا عن التوسط. ومن هيجل فصاعداً ستظل الحرية ناتجة عن تكوين ذاتى وداخلى للوعي وتجدد الحرية الغاية والتوسط ، غاية البحوث وتوسطها فى سياق نشأه (الهدف) تدريجية (التوسط) للعام على اساس الملموس<sup>(٢)</sup>. ومهمة مايلى هو أن نبين توسط الحرية المذباين.

ولابد ان أذكر القارئ بان التصور العملى لهدف البحث فى اعمال هيغل والذى تبناه فى هذا الموضوع المدرسى فى عام ١٧٨٧ حول الدين بين اليونانى والرومان<sup>(٢٤)</sup> سوف يتواصل فى العرض الذى ألفه حول بعض مزايا نكتسيبها من الكتاب الكلاسيكيين القدماء فى اليونان وروما. ظل هيغل يحافظ على أن هدف الفيلسوف هو أن يحل مشكلات الحرية بواسطة التنسيق بين المحددات المتعارضة ومن خلال توسط قائد إلى الحقيقة<sup>(١)</sup>. وقد رأينا ان هذه الفكرة كانت قد وردت فى مؤلفات وأعمال فلاسفة سابقين على هيغل. لكن يجب أن أشدد على هيغل قد عبر عن هذا التصور للمرة الأولى فى أغسطس ١٧٩٧ وفى لحظة كان هيغل يفكر فيها فى أفق جديد<sup>(٧)</sup>. وبعبارة أخرى كان هناك من الفلاسفة من كان اقرب إلى هيغل من ديكارت وغيره من الفلاسفة الذاتيين الذين سبق ان ذكرتهم فى صورة عابرة.

وبعبارة أدق كان إفتراض الحرية كهدف للفلسفة وكهدف يتشكل، كان هذا الإفتراض إذن مبنوراً فى فكر شلينج . وقد كتب شلينج رسالة بعث بها إلى صديقه هيغل جاء فيها ما يلى: «بالنسبة لى إن المبدأ الأعلى لكل فلسفة هو الذات المحض، المطلقة أى الذات بحيث أنها الذات الوحيدة وحيث لا تكون محددة بعد. بالموضوعات وانما موضوعة بفعل الحرية. إن الفا او ميجاكل فلسفة هى الحرية»<sup>(٨)</sup>. وبالتالى فالحرية هى الوحدة المطلقة التى يجب ان تعلم الفلسفة كما صاغها عمانوئيل كانط

«حتى تتعلم كيف تطبق نتائجها الأكثر أهمية على تحديد من الأفكار»<sup>(٩)</sup>.

وفى فرانكفورت (من أول سنة ١٧٩٧ حتى نهاية سنة ١٨٠٠) اكتشف هيجل حدود الفلسفة السائدة حول الحرية الإنسانية منظور إليها من ناحية النزعة الارادية «الشكلية». ومن ١٧٩٧ فصاعداً سيظل هيجل بجواز النزعة «الشكلية» التي تنظر إلى الحرية بوصفها إستقلالاً للإرادة عن التاريخ. وقد وضع هيجل شكلانية الحرية القائمة في قالب ملموس حيث «اهتم هيجل بدراسة النظام السياسى والقانونى والمالى فى انجلترا بوصفها المثل الاعلى الأوربى آنذاك لنظام الحكم. وتمخض هذا الإهتمام عن شرح كتبه هيجل على الترجمة الألمانية لكتاب استيورت (STEUART) عن اقتصاد الدولة» وكتبه هيجل فى الفترة من ١٩ فبراير حتى ٦ مايو سنة ١٧٩٩، وبقي هذا الشرح ولم ينشر إلا بعد وفاته بمدة طويلة<sup>(١٠)</sup>

وأما الحرية الشكلية السابقة فقد كان فى مقدورها ان تتكرر وتتساوى فى الحاضر والمستقبل والماضى دون أن تبين ، الحرية فى الدولة الحديثة فى النقيض بخلق المدينة القديمة، وأما الحرية فى تصور فرانكفورت فتحقق المثل فى الزمان. فالقدرة تصوغ محتواه. وبالعكس تدرج الحرية فى الضرورة التاريخية.

وستظل بعد فرانكفورت هذه الهوية بين الذات وبين الضرورة الزمانية الخيط التي يربط مجموع أفكار وتصورات هيجل. وهى الهوية التي تقوم بنسخها الذات نفسها حتى لا يهيمنى العنصر

الضروري التاريخي.

ففي نص متقدم للغاية لكن معروف للأهمية هو النص الذي يحمل العنوان الشائع «العقل في التاريخ»<sup>(١١)</sup> يحلل هيجل تحديد الروح ويقول إن الروح يفكر وإنها في الوقت نفسه تعنى بنفسها لا أعرف الموضوع إلا من ناحية أنى أعرف نفسي. وأفكر في الموضوع فأبعث في نفسي. وبهذا المعنى أكون إنساناً . واتخلى عن صفتي الحيوانية:.

ich weiss von einem Gegenstande nur, sofern ich darin auch von mir selbst weiß, meine Bestimmung darin weiß, das, was ich bin , auch für mich Gegenstand ist, daß ich nicht bloß dies oder jenes bin, sondern das bin, wovon ich weiß. Ich weiß von meinem Gegenstande, und ich weiß von mir ; beides ist nicht zu trennen . Der Geist macht sich also eine bestimmte Vorstellung von sich de wesentlich was seine Natur ist Erkann nur geistigen Inhalt haben: und das Geisige eben ist sein Inhalt daß sein Interesse Soist es der Geistige eBder Geist zu einem Inhalte Kommt: nicht daßer seinen Inhalt vorfindet, sondern er macht sich zu seinem Gegenstande, zum Inhalte seiner selbst.<sup>(١٢)</sup>

ومن هنا فمحتوى الروح وصفه يعرف نفسه ويعرف شيئاً مغاير فهو المحتوى الروحي ومحتواها لا يقوم أبداً خارجها.



وبالتالى فإنه لا يوجد نهاية غائية خارجية والسبب جوهرى هو أن عنصر الروح هو الروح نفسها. اذن والروح وسط الروح والروح الحرة متناهية. واما الغاية الخارجية في الروح الا متناهية. واما النهائية الغائية فتتحقق لانهاية الروح متناهية. وهو الأمر المحال في منطق هيجل. وبالتالي فإن الروح من غاية لا متناهية وحررة في صورة لامتناهية لأنها تعطي لنفسها عنصرها الخاص لا غيرها. ودون غيرها، ومن ثم فهي تقوم «بجانب نفسها».

وليس في مقدورها أن لا تكون بالقرب من نفسها، مرتبطة بنفسها ارتباطاً وثيقاً إلى ابعد الحدود الممكنة والواقعة والضرورية. لذا فإنه من وحي طبيعة الروح نفسها تبقى الروح نفسها دائماً عند نفسها. وبعبارة أخرى إنها حرة (١٣)

وأما المادة فمن حيث تخضع إلى قانون الميل او النزوع إلى الوحدة والتجمع حول نفسها فهي التي تسمح وحدها بأن يقام سؤال النهاية الغائية بالنسبة للروح. وبالتالي فإن سؤال النهاية الغائية التي تجري ضمنها الفلسفة هو سؤال مادي او سؤال الفلسفة المادية وليس سؤال فلسفة هيجل التي لا تثير سؤال النهاية الغائية للفلسفة. وبعبارة أخرى لا يمكن التطرف إلى النهاية الغائية للفلسفة عند هيجل إلا بوصفها نهاية مادية تنتهى إليها الروح والفلسفة معاً. المادة هي التي تبحث الوحدة والمركز اللذين تملكهما الروح. لأن الروح غاية ومركز ووحدة. وإذا لم تصل المادة إلى نهايتها الغائية فهي تصبح مادة مائلة نحو شيء خارجها.



ومن هنا فإن مجموع عناصر الباب الأول من الدراسة إنما هي مصيد مادي للروح المتفلسفة، مصير غير روي للروح المتفلسفة. مصير مفكوك. ونهاية الفلسفة الغائية إنها نهاية مادية رغماً مما سبق أن معناة في مقدمة الدراسة من أن الدراسة تبدو شكلية «والكلام حول نهاية الفلسفة حتى ولو كان عميقاً يبعدنا عن محتوى الفلسفة الهيكلية». إلا أن «العقل في التاريخ» هو أن يبين- في سياق الحديث عن تعيين الروح أن الشكل وثيق الصلة بمحتواها المادي:

Die Natur des Geistes laßt sich an seinem vollkommenen Gegensatz erkennen . Wir stellen den Geist der Materie gegenüber. Wie die Schwere die Substanz der Materie, so müssen wir sagen, ist die Freiheit die Substanz des Geistes Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß Der Geist auch unter andern Eigenschaften die Freiheit besitze: die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen . Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sei. Die Materie ist insofern schwer, als in ihr der Trieb nach einem Mit-

telpunkte ist insofern ist wesentlich zusammenge-  
 setzt, besteht aus lauter einzelnen Teilen, die alle  
 nach dem Mittelpunkte streben, also jst Keine Ein-  
 heit in der Matere. Ste besteht als ein AuBereinader  
 und sucht jhre Einheit; also trachtet sie, sich selbst  
 auFzu- heben, und sucht ihr Gegenteil . Wenn sie,  
 dies erreichte, w"are sie keine Materie mehr, son-  
 dern sie w"are als solche ist sie ideell. Der Geist im  
 Gegenteil ist eben dies, in sich den Mittellpunkt zu  
 haben; er strebt auch nach dem Mittelpunkte aber  
 der Mittelpunkt ist er selbst in sich, er ist in und  
 bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz auBer  
 ihr; der Ceist dagegen ist das Beisichselbstsein ,  
 und dies eben ist die Friheit. Denn wenn ich ab-  
 hangig bin, so beziehe jch mich auf ein anderes,  
 das ich nicht bin, und kann nicht ohne solch ein  
 "AuBeres sein. Frei bin ich, wenn ich bei mir  
 selbst bin. Wenn der Ceist nach seinem Mittelpunk-  
 te strebt, so strebt bin. er, seine Freiheit zu vervoll-  
 kommen; und dieses Streben ist ihm wesentlich.  
 Siagt man n"amlich, der Ceist ist, so hat das  
 zun"atigchst den sinn: er ist etwas Fertiges. Er ist

aber ether etwas T"atiges. Die ist sein Wesen; er ist sein Produkt, und so ist er sein AnFang und auch sein Ende. Seine Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer be- st"andigen Negation dessen, wwas die Freiheit aufzuheben droht. Sich zu produzieren, sich zum Gegenstande seiner selbst zu machen, von sich zu wissen, ist des Gesch"aft Ceistes; so ist er f"ur sich selber. Die nat"urlichen Dinge sind nicht f"ur sich selb; darum sind sie nicht frei. <sup>(١٤)</sup>

إذن توجد الروح بالقرب من نفسها . تتجه الروح بفعالية ومن خلال نفى بلانهاية غائية خارجية. تفيد الروح نفسها وبالقرب من نفسها وينفى فعال. جوهرها فعال، دينامي، سلبي، بحيث أن الحرية، لاتشير إلى حرية قائمة بذاتها وإنما تشير إلى حرية فعالة تعمق بداخلها و لنفسها «بدايتها ونهايتها» <sup>(١٥)</sup>. ومن ثم الروح ليست في حاجة إلى توسط المادة ، إلى توسط النهاية الغائية. ومن ثم لا تحتاج الفلسفة إلى تحديد غايتها. وإنما يحتاج الإنسان لتحديد الغاية في اثناء القيام بأعمال فعلية في تخارج الروح وضمن عملية نفى مستمرة لكل ما يعترض الحرية <sup>(١٦)</sup>

indem er seine Triebe hemmen oder laufen lassen kann, handelt er nach Zwecken, bestimmt sich nach

dem Allgemeinen . Welcher Zweck ihm gelten soll,  
hat er zu bestimmen.<sup>(١٦)</sup>

ومن هنا فالنهاية الغائية التي قد يحددها الإنسان بمضمونه  
وفي تناقض الميل (TRIEB) الذي ينتمي إلى العلم الحسى على  
وجه العموم والإنسان بوصفه كائناً طبيعياً غير عقلي. «وفي هذا  
المستوى الإنسان كالحيوان لأنه و عجاب الذات»<sup>(١٧)</sup> فى الميل  
الطبيعى . وبالتالي لا توجد غاية الفلسفة إلا فى سياق الباب  
الثانى فى الدراسة. فهو يشهد إرتفاع الذات إلى الحياة  
اللامتناهية بوصفها ظاهرة تاريخية محددة. وهذا الإرتفاع  
الخاص بالزمن الحاضر يتم بصيغتين يقربهما هيجل من «روح  
الزمن»<sup>(١٨)</sup>.

## المتم الثاني : الحرية فى حالة التحقيق المعرفى

### الفقرة ( ١ ) : معرفة الشئ عن نفسه

. نستخلص مما سبق أن موضوع التفكير أو البحث عند هيجل هو تبين جوهر الحياة . وقد أصبح ذلك فيما بعد عند هنرى برجسون وكلود نرنارد أمراً صعباً للغاية بل صار أمراً محالاً تماماً . ومن هنا أعادت ميتافيزيقيا الحياة عند كلودبرنارد وهنرى برجسون إلى الأذهان شبح تحليلات عمانوئيل كانط حول استحالة تبين جوهر الحياة إلى تبين محال . اقامت بل أعادت إلى الأذهان الفصل العنصري التام الذى اقامه فى العصر اليوناني القديم فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وأوريبيديس . وتتصل الأنواع الثلاثة فيما بينها إتصالات قياسياً حسبما يعبر أرسطو . وفى النهاية يتفرج الفيلسوف حسبما يقول أفلاطون على الحياة نون أن يتدخل فيها . وبالتالى فإننا امام احد امرين : إما الحياة سابقة على التصور ، او ان التصور حيوى ، او ان فهم الحياة هو فهم موضوع خارجى ؟

قبل أن يصبح هيجل مربياً فى بيوت الخاصة فى برن وفى أثناء فترة الدراسة فى الجامعة كان هيجل قد حدد سلفاً هدف حياته كما يتبقى أن يكون . وفى أثناء الشهور الأولى من إقامته فى برن راح يبحث عن فهم اسباب ما آلت إليه الحياة ثم راح يبحث عن أساليب إزالتها لى يحل محلها هذا الهدف أو هذا المثال الجميل . ولم يجد الأمل إلا فى السلطات التكاملية للعقل . وتيقن ان الجذر الأسمى لاغراضنا عن المثال اليونانى هو القبول بمبدأ عقلى يتحكم فى الحكم السياسى والاجتماعى .



وهكذا لم ينس هيغل قط فكرته حول مثال الوجود الإنساني والذي جوهره الحياة كما عاشها الإنسان في المدن اليونانية عموماً ومدينة اثينا أيام بيريكس خصوصاً.

كان هنا هو المثال . اما الواقع الفلسفي فقد كان يسوده الأفق المفتوح منذ عمانوئيل كانط و على طول سنة ١٧٩٥ وعرضها . وهي السيادة التي دعمت القناعة بأن حضور سلطات العقل حقوقه في الروح كان الإرادة الرئيسية لإعادة تكوين الحياة على نسق هذا المثال اليوناني . وكان يعلم أنه بعمل المتقدمين قد أصبح في موقع تقويم هذا التحقق اليوناني . وذلك حينما يصفو . كان يعتمد أن الحياة قد تعود في صورة الكلية بالتطبيق السليم لهذه النظريات ورغماً عن أن همه الأساس ظل النظر في الحياة - الدنيا إلا أن همه انحرف جزئياً ووقتياً إلى الحياة الدنيا الآخرة . لكن سرعان ما عادت الحياة الدنيا إلى مقدمة التفكير . وذلك في اثناء فترة فرانكفورت حيث أصبح تصور الحياة جزءاً لا يتجزأ من مجموعة تصورات ميتافلسفية تهدف توحيد التصور و نقيضه الا وهي تصور الحياة والقدر والحب وإن كانت الحياة المحض هي موضوع التفكير الرئيسي<sup>(١٩)</sup> . وهي لاتنأى تماماً عن المحيط الديني .

ففي «الإيمان فن» المخطوطة التي كتبها نحو بداية عام ١٧٩٨ بعد التحرير الأول للمخطوطة الأخرى يبدأ هيغل بتعريف الإيمان بأنه الصيغة التي توحد النقائض في التمثيل . «التوحيد نشاط . وهذا النشاط المنكسر بوصفه موضوعاً هو موضوع الإيمان»<sup>(٢٠)</sup> . والتوحيد هنا يختلف جذرياً عن التركيب الذي ساد مشهد



الفلسفة المثالية الألمانية. لأن التركيب- كما يرى عمانوئيل كانط - هو الفعل الذى يضيف التمثيلات إلى البعض الآخر ثم يفهم ويدرك ويلتقط التنوع فى المعرفة. وعلى كل المستويات يقود هذا التركيب على طريقة عمانوئيل كانط إلى «التمثيل» وينحرف بنا عن «التصور» وسوف يبين الفصل الثالث الاعتراض الرئيس الذى يوجهه هيغل للوحدة التمثيلية التى تقدمها الأديان وفلسفة كانط على حد سواء.

إلا انه يجب أن نشدد هنا على أن النقيضة الموحدة أو وحدة النقيضة فى مرحلة من مراحل تطور هيغل الروحى هى وحد الحياة وليس من أفق القدر أو الحب. فقد كتب هيغل الشار يقول إن مهمته هى إزالة الحاضر القائم بين الحياة والنظرية، بين الثقة والحس، بين الوعى والواقع المنتج، بين الرغبة واشباعها. وهى المهمة التى حدها فى فترة فرانكفورت وقادته إلى تصور «الكلية المعاشة» وتصور «اللاإنكسار» أو اللاتفكير. وهى الفترة التى مال فيها إلى نوع ، من أنواع التصور. فالحياة تزيج وتفضى وتنحى التصور من طريقها<sup>(٢٢)</sup>. وهى إذ لا توجع تعد نفسها ضمن تصور هو صورة من صورة الغربة عن النفس<sup>(٢٣)</sup> ، عن غيبة الحياة عن نفسها. إن الحياة نصف تصور أو شبه لا تصور وبالتالي فهى جزء من الإنعكاس، الإنكسار، التفكير المشوه الذى يعاكس تفكيراً مشوهاً معاكساً وهكذا نواليك دون توقف عند نقطة بعينها. مما يحيلها إلى لحظة معينة من لحظات تقدم الامتئاهى الذى يدفع حدوده باستمرار ويؤجل

الوصول إلى آخر الخط. ان الحياة علامة دالة على اللامتناهي  
الفاقد أو الزائف، الذي لا يبلغ الفيلسوف.

إلا أن سبب عجز الفيلسوف عن بلوغ غايته هو الديانة  
اليهودية وفاسفة عمانوئيل كانط. إنهما هما اللتان تبقيان على  
التعارض بين الحياة والتصور. وذلك في الحدود الضيقة لتكوين  
الإنعكاس (الإنكسار). وقد كتب هيجل حول موقف المسيح امام  
الشريعة والأخلاق قائلاً إن الوجود يرتفع فوق الانفصال وإنه  
حياة<sup>(٢٤)</sup>. وفي ضوء المسيحية يتم توحيد ثم إكمال الانفصال  
اليهودي. ومن ثم «فإنه في الكائن المتفكر فيه اعد نوح بناء  
العالم الممزق<sup>(٢٥)</sup>، أي انه أعاد بناء العالم في كائن بلا حياة<sup>(٢٦)</sup>  
والفعل الأول الذي صار به، ابراهيم أباً لأمة كان فعل الانفصال  
الذي يمزق روابط الحياة<sup>(٢٧)</sup>.

وهذا والانفصال في الحياة اليهودية بين الحياة والتصور،  
بين الوجود والنقد، بين العالم والتفكير، لم يبرح مكانة إلا لتحل  
وحدة ميتة<sup>(٢٨)</sup> من الواقع المنتج المثال : والواقع والمثال ليسا  
واقعين ميتين . انما هما عد . إنهما ليسا شيئاً<sup>(٢٩)</sup> بل هما  
كائنات في قطعية «لامتناهية»<sup>(٣٠)</sup>. ومن هنا يرى الاله اليهودي  
ان هذا الانفصال بين الحياة والتصور علاقة على «الاغتراب»  
<sup>(٣١)</sup>. وبالتالي فحياة اليهودي تخارج بلا تدفق بين الحياة  
والتصور يسلم اليهودي للانفصال ويجعله غريباً عن نفسه. وذلك  
بصرف النظر عن «التخارج المتداخل» لأن الاغتراب اليهودي لا  
يسمح بعودة الإنسان اليهودي إلى نفسه. ومن ثم فالإغتراب

يُعطل حركة الإنكسار (الإنعكاس) ويقبلها. الا ان هذه النماذج تسمح بوضع غاية خارجية «وان لم يكن شيئاً» قائماً لنفسه ويرضى عن نفسه (٢٢). لذا لم يؤد النار الذي نقله الإله إلى الشعب اليهودي إلى نشأة «لهب الحياة» (٢٣).

وإغتراب التصور عن الحياة هي السمة المميزة للديانة اليهودية خصوصاً والفكر الإنساني منذ نشأة وحتى فلسفة عمانوئيل كانط- وأما مع هيجل وبداية القرن التاسع عشر فقد تم الوصل بينهما في «تداخل متخارج» أو في «خارج متداخل».

وقد كان اكتشاف هيجل الشاب للحياة معاصراً لتحول الحياة إلى نهاية غائية لم تعد مفروضة فرضاً من الخارج وإنما صارت إلى التنظيم الداخلي للكائن الحي. إنها فترة تنظيم الكلية من ناحية الغائية. لان الدلالة لا تنفصل عن البنية. والعكس بالعكس. وهي الفكرة نفسها التي توجه التصور الهيجلي للنظام المغلق- المفتوح في مؤلفات هيجل الكهل. وسنرى في الباب الثاني كيف أن الفلسفة منتج منظم كل شيء فيها غاية وكل شيء فيها واسطة في اتساق بين اللحظات كافة دون تمييز. لذا فالنسق و المنظومة حجة من حق الحياة وليست حجة ضد الحياة. ركز هيجل الشاب على الطابق السفلي للحياة. لكن القوة التوحيدية التي تتمتع بها الحياة لا علاقة لها بالنزعة البيولوجية العلمية الوضعيه السانجة. فجدل الحياة ينطبق على الحب الإنساني والخطيئة والعقاب والابداع الفني والوجود السياسي والنمو النباتي وتناسل الحيوانات. وفي نسق هيجل الكهل ستظل

الحياة الكلية تدل على تصور ميتا فلسفية حيث ستمثل اللحظة الأولى من لحظات العملية الميتافلسفية الفكرية التي لحظتها الثانية تتكون من المعرفة إما الفكرة الثالثة فهي الفكرة المطلقة. إذن ستمثل الحياة في فلسفة هيغل الكهل اللحظة الأولى الميتا فلسفية في تطابق الموضوع والتصور. مجموع مسار المنهج المطلق اللاحق يفترض الهوية الأولى الميتا فلسفية التي تضيفها مطابقة الحقيقة والتصور وتحققها فترة الحياة. وسيكون واضحاً أن الحياة لا تشير فقط كتصور إلى تخارج المعرفة وموضوعيتها وإنما الحياة المتطابقة هي الحياة الذاتية التي تعطيها لنفسها. وبالتالي فإن الفكرة الميتا فلسفية الأولى هي الحياة :

So ist die Idee erstlich das Leben; der Begriff, -  
der unter- schieden von seiner Objektivität einfach in  
sich seine Objek - tivität durchdringt und als  
Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein  
Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und  
darin der realisierte mit sich identische zweck ist . -  
Diese Idee hat um ihrer Unmittelbarkeit willen die  
Einzelheit zur Form ihrer Existenz. Aber die Re-  
flexion ihres absoluten Prozesses in sich selbst ist  
das Aufheben dieser unmittelbaren Einzelheit; da-  
durch macht der Begriff , der in ihr als Allgemein-  
heit das Innere ist, die Außerlichkeit zur Allge-

meinheit oder setzt seine Objektivität als Gleichheit mit sich selbst.<sup>(٣٤)</sup>

لكن الحياة كأساس ميتا فلسفى انما هو الاساس المباشر ومتفرد. لذا كان ضرورياً ان اتطرق- فعلت ذلك فى ما يتلومن تحليل- المنهج المطلق إلى قضية التخارج المنفرد للشمول الداخلى للتصور حيث يضع التصور موضوعيته الخارجية المتفردة كمساواة داخلية شاملة، كلية بينها وبين نفسها.

إذن تجاوز فكرة الحياة الفلسفة لأنها تحقق الهوية الميتا فلسفية بين الهوية التصورية وبين الإختلاف الموضوع. صحيح أنه إذا كانت الفلسفة لاتحتوى على غير الأشكال الفكرية الخالية من اية تمييز موضوعى فكري او حيوى فإنه من المحال ان نشير قضية الميتافلسفية. وهى تثار لأن الحياة هى الافتراض المباشر والفكرة الأولى التى تصونها الفلسفة. وبعبارة أخرى لا يوجد عند هيجل من ناحية الفلسفة المحض ومن ناحية ثانية الحياة او الفلسفة التطبيقية وإنما هو ساوى بين التصور والحياة ، وافترض التصور إفتراضاً مباشراً حول علم الروح الذاتية وعلم الروح المحض ،نظرية الوجود، والجوهر بمعنى ان النقد الذاتى هو حقيقة الوجود. والجوهر وبالتالي فإن التصور الذاتى يفترض إفتراضاً مباشراً جوهرية تفرد الحياة . وهويافتراض كذلك افتراضاً مباشراً مغايراً تمام المغايرة جوهرية التصور الملموس فى مصير الروح الذاتية وفى عملية الوجود والجوهر ثم التصور<sup>(٣٥)</sup> .



وكما أنه يجب ان نعتبر الهوية بين هوية التصور والإختلاف الموضوعى اعتباراً اولياً ضمن ميتافلسفة مباشرة يجب أن نترك فكرة الحياة ونعرضها فى هذا التعيين الذى فى الحياة. حتى لا يكون النظر اليها نظراً إلى شىء فارغ بلا تعين او تحديد (٣٦). و ما يجب أن نلاحظه ان فكرة الحياة المقصودة فى سياق الميتافلسفة هى الحياة المنطقية التى هى لا حياة طبيعية او روحية . إنها «الحياة المحض» كما سبق ان قال هيجل الشاب. وتسقط الحياة الطبيعية الحياة المحض فى التخارج حيث شرطها الطبيعى غير العضوى (٣٧).

وتفترض الفلسفة افتراضين لكن متكاملين هما افتراض التصور الذاتى وافتراض التصور الموضوعى ولا يميل التصور إلا إذا صار إلى «نفس الحياة» نفسها إنه الميل الذى يوسط واقعة من خلال الموضوعية (٣٨).

وبالتالى لا يجب ان تخط بين الحياة الروحية التى تدرسها علوم النفس و الانثروبولوجيا وغيرها من العلوم الظاهرية. فقط الحياة الروحية الحياة امام الروح وتضع الحياة وضعا شينياً. وباختصار حقيقة الوحدة الروحية بين الروح والحياة هى الانفصال بين الروح والحياة فى سياق تخارج «طبيعى». تقف الروح امام الحياة وقوفاً تعارضياً إذن تبدو الحياة وسيلة الروح من ناحية والفرد الحيوى من ناحية أخرى والمثال-الجمال من ناحية ثالثة. وهذه الجوانب الثلاثة: الحياة واسطه الروح، الحياة الحيوية، الحياة مثال، هذه الجوانب الثلاثة جميعاً لا تصل فكرة



الحياة بنفسها. وذلك لأن فكرة الحياه نفسها حرة من هذه الموضوعية المفترضة والشارطة بما أنها حرة تربطها بالذاتية (٢٩) إذن الحياة هي الرابطه والكلية المطلقة والكونية والموضوع. إنها الشمول المطلق . وذلك فى ذاتها ولذاتها، والحياة هي الشيء نفسه الذى على الفيلسوف أن يعرفه. إنها الحياة اللامتناهية.

## الفقرة (٢) : المنهج المطلق

وهو المنهج الفلسفي. وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته. وهو لامتناهي يتوسط المنهج الإستقرائي والمنهج الإستنباطي المتناهيين.

يدل المعنى الإشتقاقي اليوناني القديم الأصلي للفظ منهج على الطريق الذي قد يؤدي إلى الغرض المطلوب بعد تحاوز أو التخطيط في المصاعب والعقبات. ولم يتشكل التشكيل الحالي إلا ابتداء من عصر النهضة. وضع علماء المنطق المحدثون المنهج كجزء من أجزاء المنطق يقوم بتقصي أو تحديد أو تشييد طائفة من القواعد العامة المصاغة صياغة دقيقة لأجل الوصول إلى الحقيقة في العلم.

وتمت الخطوة الحاسمة على طريق تكوين المنهج في القرن السابع عشر وأصبح يدل على فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة أو من أجل البرهنة عليها للغير، ويسمى المنهج الأول بمنهج التحليل أو منهج الحل أو منهج الإختراع. ويسمى الثاني بمنهج التركيب أو التأليف أو المذهب.

وأضاف علماء المنطق إلى هذا النوع من المنهج منهج الوقائع والقوانين. أي أنهم أضافوا إلى المنهج الرياضي الإستدلالي، المنهج التجريبي أو التاريخ. وأصبح الكلام يدور أيضا حول الفيزياء والعلوم الإجتماعية لإضافة الحديث عن الرياضيات والهندسة. وكان المنهج الإستدلالي والمنهج التجريبي قد تكونا في القرن السابع عشر في ضوء أن المنهج هو الطريق الذي قد يؤدي

إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة.

وقد نشأت مشكلة المنهج الحديث فى ضوء أزمة نمو العلم فى القرن السابع عشر و اثمرت أزمة نمو العلم الترييض التدريجي للفيزياء والتحول من العلم الارسطى والوسيطي إلى العلم الحديث. ولم يصبح المنهج مشكلة فى اول تاريخ العلم الحديث وانما فى آخر تجلياته العظيمة. وبالتالي لم تنشأ مشكلة المنهج بمعزل عن ظاهرة المنهج نفسه. وبالتالي ايضا لا يوجد منهج مرسوم من قبل بطريقة نظرية مقصودة وانما هو نوع من السير التلقائي للعقل لم تحدد قواعده تحديداً مسبقاً. فقد كتب رينيه دكارت خطاب فى المنهج ليس قبل وانما بعد عمله العلمي واختتم عمانوئيل كانط نقد العقل الخالص بالحديث عن المنهج واختتم هيجل علم المنطق بالبحث فى المنهج.

وتبعاً لاختلاف العلوم تختلف المناهج. ولكنها قد ترد إلى منهاجين أساسيين هما الإستدلال والتجريب بالإضافة إلى منهج الإسترداد فى العلوم الإجتماعية. والعلم الباحث فى هذه المناهج الثلاثة بحثاً مخصوصاً هو علم المنهج.

ولا يمكن تدريس المناهج تدريساً نظرياً عاماً كقواعد مجردة نفرضها على الباحث أو العالم بعد أن يكون قد سار عليها. وانما يتكون المنهج داخل العمل أو المختبر حيث الإتصال المباشر بالوقائع والتجارب العلمية. ولا يتم تعلم العمليات إلا فى المعامل . ويشترك المجرب بمشاكل الطبيعة. والتعاليم النافعة هى تلك

الصادرة عن التفاصيل الخاصة بالممارسة التجريبية في علم معين. وهذه التعاليم نفسها النافعة ليست واجبة التنفيذ فيما بعد. باختصار المنهج رهين البحث، وليس العكس، لأنه لا توجد قواعد مطلقة. ولا تتقدم العلوم إلا بالأفكار الجديدة وبالقوة المبدعة للعالم والباحث. أما من حاول أن يقدم تعاليم مطلقة واجبة الإتباع في البحث فلم ينفع في تقدم العلوم. بل ربما ساعد على تأخير مسيرة العلم.

وحينما يخوض الباحث في عمله فإنه يخوضه بخليط من التعاليم والقواعد غير القابلة للتطبيق لا منهج مسبق دقيق. وثانياً ليس مفروضاً على الباحث أن يبني في ذهنه سلفاً منهجاً معيناً يسير وفقاً في أبحاثه. وثالثاً، تختلف المناهج باختلاف العلوم لأن الفيزياء ليست الكيمياء والكيمياء ليست علم الأحياء وعلم الأحياء ليس الرياضيات وهكذا ليس هناك ما يمكن أن نطلق عليه صفة المنهج الواحد الموحد للبحث في العلوم كلها أو في طائفة منه. هذا وإن كان هناك روابط بين الميادين المختلفة للعلم . إذن ليس هناك منهج مسبق لأن المناهج ليست أشياء ثابتة بل هي تنقيد بمقتضيات العلم وأدواته. وهي تتعدل باستمرار لتتغير بمطالب العلم المتجدد. ولا يوجد منهج لا يفقد في النهاية خصوصية الأولى. والتطبيق في اختلاف باستمرار.

ومع هذا فإن هناك وحدة تربط بين مختلف المناهج والعلوم والأبحاث . وهي وحدة البحث عن الحقيقة وإمتلاكها، أدوات المعرفة والمعرفة نفسها، ملكات المعرفة والمعرفة المنتجة، عمليات

المعرفة والمعرفة المنتجة. هذه الوحدة لا تتم إلا في ضوء المنهج  
مرآة للموضوع أو صورة الظاهرة وهي الظاهرة التي تحمل  
معها حركة وجود نفسها. وليس اعتبار المنهج مآة الموضوع ما  
يدل على ان المنهج يعتمد «الحس المشترك». فالحس المشترك هو  
اسهل المناهج وايسرها. لكنه ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لكلمة  
منهج أو هو منهج يلجأ إلي من يقنع بالحياة والعصر وما فيه من  
فلسفة نون أن يحاول ان يفهمها أو يفسرها. ولهذا فليس عليه  
سوى ان يقرأ نقد الفلسفة . أما الفلسفة فلا يعبأ بها الكثير أو  
القليل . ويكفيه أن يقرأ المقدمات المعتادة. «وهذا هو طريق رجال  
التاريخ ويمكن اجتيازه بثبات النوم»<sup>(٤٠)</sup>. وليس الحدس منهجاً  
أحد. ذلك الحدس «الذي يأخذ به الرومانتيكيون وأشياء المثاليين»<sup>(٤١)</sup>.  
ولم تكن عواطف وأحاسيس «يعقوبى» احد المفكرين الألمان  
المعاصرين لهيجل، اقول إن احاسيسه « لا تجهد نفسها في  
السير خطوة واحدة، وإنما تجد نفسها دفعة واحدة أمام الحقيقة  
ذاتها وجهاً لوجه»<sup>(٤٢)</sup>. واخيراً يختلف منهج الفيلسوف عن منهج  
العلوم والرياضيات إختلافاً يكاد ان يكون تاماً. «والحق أن  
الفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة فينبغي عليها ألا  
تستعيد منهجها من علم آخر، بل لا بد أن ينبع من صميم  
موضوعها ذاته»<sup>(٤٣)</sup>.

إذن لا ينفصل المنهج عن موضوع المنهج. بل المنهج نفسه هو  
روح الموضوع. ووراء المناهج كلها وحدة الموضوع. والأمر  
يتوقف على الموضوع الذي يشتغل فيه الباحث.

واشتهر رينيه ديكارت شهرة عالمية بأنه الفيلسوف الذي  
إخترع تصور المنهج<sup>(٤٤)</sup>. إلا أن تصور ديكارت للمنهج قد تحول  
على أيدي هيغل إلى منهج للفهم وحسب وبدون أن يتجاوز فهم<sup>(٤٥)</sup>  
موضوع من الموضوعات. ورأى هيغل أن تصور ديكارت  
للمنهج «بلاجدوى»<sup>(٤٦)</sup> على الإطلاق. لأن مقال في المنهج هو في  
جوهره مقال في منهج الفهم الفيزيائي. وأما مقال هيغل في  
المنهج فهو في جوهره مقال في منهج الروح. ومنهج الروح لا  
ينفي صلاحية الفيزياء والرياضيات وإنما يحد هذه الصلاحية  
حداً نظرياً يجاوز حدود الفيزياء والرياضيات. ويقول هيغل في  
مقاله عن الحق الطبيعي إن المثال الباهر والذال على الحربة  
المنتجة في المعرفة هو مثال «التطور الخاص والحر والعلمي  
للهندسة»<sup>(٤٧)</sup>. وقد ظل تحول الفلسفة من مرحلة التحسس إلى  
مرحلة العلم الواثق من افلاطون إلى عمانوئيل كانط تحولاً  
مؤسساً على احتذاء الشكل الإقليدي في العلم. وذلك كان في  
هندسة إقليدس من منطق نبيل.

وقد وجّه هيغل في أعماله بعد مرحلة فرانكفورت وفي مقدمة  
ظواهريات الروح نقداً حاداً لطبيعة الفهم الرياضي. وقد انتهى  
إلى رفض النزعة الشكلية والخارجية والإعتباطية التي تنزع إليها  
الرياضيات. وقد قام النقد على أن المنهج المطلق لا يسبق  
الوضع الذاتي للمحتوى<sup>(٤٨)</sup>، أي أن المنهج لا يسبق موضوع  
المنهج. كما كان هيغل قد وجّه النقد نفسه عامين قبل صدور  
ظواهريات الروح وذلك في مخطوطة منظومة عامري ١٨٠٤ -



١٨٠٥، ودقق هيجل وقال إن معنى المعرفة هو الفعل المطلق وإن هذا المعنى في التساوى ليس كاملاً. لأن الهندسة تبني وتستنبط النتائج من المقدمات في صورة لا يعبأ فيها المحتوى بالشكل ولا يهتم فيها الشكل بالمحتوى<sup>(١٩)</sup>.

على هذا فقد ظل المحور الرئيسي الذي يدور حوله منطق هيجل الكبير والصغير، الأول والنهائي، كما هو. ظل المحور هو المنهج المطلق، أى عرض الحركة المحايثة للمحتوى كما قد نتخيل. يقصد هيجل بالمنهج المطلق أن شكل الفكر يحاith المحتوى. وهذا ما تحقق عامان تقريباً قبل إنشاء هيجل الأول عمود أو ركن رئيسي من أركان فلسفته، أى أنه حقق ذلك في منطق عامي ١٨٠٤ - ١٨٠٥ قبل صدور ظاهريات الروح.

وهكذا فإن توكيد هيجل في مقاله عن الحق الطبيعي حول أن الهندسة هي النموذج المنهجي بامتياز قد يثير الدهشة. والواقع إن هم هيجل في الحق الطبيعي وقبل صدور ظاهريات الروح بقليل هو اكمال تحرير الفلسفة من قيود النموذج الرياضي وكان عمانوئيل كانط قد استهل هذا التحرير. لكنه تردد. يسلم كانط في القسم الأول من نقد العقل المحض والاستعمال العقائدي في النظرية المتعالية للمنهج بأن الرياضيات هي المثال الأعظم الدال على العقلانية، وهو المثال الذي تريد أن تقلده الفلسفة لتصير منهجية أو علمية كما أصبحت الرياضيات. إذن أثار كانط سؤالاً. وهذا السؤال يقول: هل يقود المنهج الذي أدى إلى اليقين الضروري في علم الرياضيات إلى اليقين نفسه في

العقل الخاص الفلسفى (٥٠)؟ وسيظل جواب كانط هو الفصل. ولم يربط بين اليقين الفلسفى واليقين الرياضى. ذلك ان المعرفة الفلسفية يتوسل فيها العقل بالتصورات (٥٢).

كان نقد العقل الخالص بداية اساسية وحاسمة على طريق تحرير العقل الفلسفى من قيود وضوابط وقوانين اليقين الرياضى وبالطريقة نفسها شدد هيجل منذ مقدمة ظواهريات الروح على الفصل بين اليقين الرياضى وبين اليقين الفلسفى. وذلك على أساس أن الدليل الرياضى لا يدل على ما هو قائم وإنما على فعل يخرج من الشئ نفسه (٥٢). وذلك على أساس أن فعل المعرفة الفلسفية يحتوى أولاً على حركتين خاصتين من حركات إدخال الشئ وجوده الخارجى، وبالتالى فإن المعرفة الفلسفية تفوق المعرفة الرياضية لأن المعرفة الرياضية لا تدرك إلا جانباً واحداً من جوانب الشئ، إنها معرفة تجريدية فى تصور هيجل. لا تنظر إلا إلى جانب واحد من الشئ. والرياضيات من هذا المنطق تناسب منطق رجل الشارع لا رجل الفلسفة «لأن الناس فى حياتهم اليومية يمارسون أعظم لون من ألوان التجريد، لأنهم لا يركزون إلا على جانباً واحداً فقط من جوانب الواقع الحى متعدد الزوايا. خذ مثلاً مشهد شاب وسيم يساق إلى المتصلة بين جمع غفير من الناس تجد النساء لا يرون منه إلا وسامته التى يأسفون لضياعتها بينما يرى الشيوخ فيه مثلاً من أمثلة الرقاعة والخلاعة ، فى الوقت الذى لا يجد فيه رجال الدين إلا شاباً ارتكب جرماً يجب أن يحاسب عليه ومن ثم يكون إعدامه جزاء

وفاق لما قدمته يداه أهؤلاء جميعاً مفكرون تجريديون لأنهم يقطعون الواقع أما مهم إلى شرائح معزولة ويجعلون منها موضوعات لتفكيرهم وهم بذلك يبتعدون عن الوجود الحى الذي يريدون فهمه»<sup>(٥٤)</sup>. وفي دائرة المعارف الفلسفية وضع هيكل المعرفة الرياضية وضعاً يجعل منها صورة للفكرة<sup>(٥٥)</sup> التي تستطيع أن تربط بين مختلف قضاياها الأساسية تبعاً لمتطلبات «الرياضيات الفلسفة»<sup>(٥٦)</sup>. وهذا العلم بلا أدنى شك هو أصعب العلوم جميعاً<sup>(٥٧)</sup>. لأنه يعقلن العقل. وعليه أن يعرف معرفة تصويرية تخوض فى ما تشتقه علوم الرياضيات من محددات مفروضة أو مفترضة على سبيل الفهم<sup>(٥٨)</sup>. وبالتالي فقد يؤسس التصور لوعى محدد أو أدق. وذلك بمبادئ الفهم والنظام والضرورة كما يبين من عمليات علم الحساب وقضاياه إلا أن إدخال الهندسة فى منظومة فلسفية أو عقلية أو نظرية يمد الهندسة بحدود الفهم بوزن ان يتعداه إلى التصور<sup>(٦٠)</sup>. وبالتالي فإن معارضة هيكل للفيزياء الرياضية والميكانيكا الكلاسيكية والطريقة التقليدية (نسبة لإقليدس) فى صياغة القضايا المبدئية والحدود والتعريفات والمسلمات والبداهيات والأوليات، أقول إن معارضة هيكل لذلك لاتعنى أن الفهم الرياض فى حدوده يمارس حقوقاً طبيعية وعلمية خاصة. كما أنها لا تعنى أن العقل المطلق يقيم فى بيته وفى كليته الملموسة مهما تنوعت تموجاته أو حدوده أو صيغته طالما ظلت فى حدودها الذاتية. وبالتالي فإن كل جانب من جوانب الفلسفة قادر على ان يصبح علماً قائماً بذاته<sup>(٦١)</sup>.

والعكس صحيح. يظل العقل المطلق يربط ربطاً حميماً بين الهوية (التماثل) وبين الاختلاف . ويظل يقيم في بيته وفي الكلية المؤسسة مهماً تنوعت تموجاته وحدوده وصيغته واختلفت مع نفسها. فالعقل المطلق ينمو نمواً مباشراً أو يتخارج في الوقت نفسه في صورة قائمه بذاتها ومكتملة<sup>(١٢)</sup>.

ومن ثم سيتأكد التفسير النظري وسيكون في مقدور علم ما أن يصبح علماً خاصاً وفريداً ومستقلاً عن العلوم الأخرى بمنهج خاص دون التجريد أو التفكير. وسيتأكد أن هذا التفسير تبرير للخطئة من لحظات العمل النظري. وهذا التبرير وذاك التفسير يقومان على نفى الصفة العامة للرياضيات وعلى تأكيد عملها الخاص الذي لا يكف عن الدوران والحيرة بين اختلاف الموضوع وتجريده.

### الفقرة (٣) : تكوين المنهج المطلق

نستخلص مما سبق أن تنظيم الفلسفة يقتضي استعارة منهجها من العلوم غير الفلسفية الرياضية والطبيعية أساساً. كما يقتضي تنظيم المعرفة الفلسفية النفي التام للمنهج على طريقة يعقوبي الحدسية وغيرها من طرائق الرومانتيكيين وغير الفلاسفة المحترفين. وعلى من يريد إعادة تنظيم المعرفة الفلسفية أيضاً أن يعتمد أسلوب الاستدلال وليس الحدس. لكن عليه أن يستبعد الاستدلال الذي يخرج من الشيء نفسه وعليه دون أن ينفذ إليه تمام النفاذ. تدرس العلوم التجريبية موضوعاتها بأسلوب خاص بها. وتدرس الرياضيات موضوعاتها التجريدية بأسلوبها الخاص أيضاً. وأما الفلسفة فمنهجها خاص وعام في آنات متقاربة ومتباعدة. إنه المنهج المطلق الذي يجعل من التحليل التجريبي ومن التأليف الرياضي خطوتين خاصتين من خطوات سيره العام والأشمل.

واستعراض خط سير المنهج المطلق سينين كيف أن الفكره الوسيطة أو الفكرة ميتافلسفية في طريقها إلى تحقيق نفسها تربط بين الخاص وبين العام.

ليس هناك فلسفة عند هيجل إلا إذا كان هناك هدف التوحيد ونية الربط بين لحظتي الثنائية حيث تتعارض الوحدة مع نفسها. وقد كتب هيجل يقول إن الميتافيزيقا خصوصاً تلك التي كانت تحد نفسها في حدود تصورات الفهم الثابت دون أن ترتفع إلى النظري وإلى طبيعة التصور والفكرة، إذن كتب هيجل يقول إن الميتافيزيقا هذه كانت قد حددت لنفسها هدفاً هو معرفة الحقيقة



. وكانت تفحص موضوعاتها وتساءل ما إذا كانت موضوعات حقيقية ، جواهر أو ظواهر<sup>(٦٣)</sup>. وبهذا المعنى كان للميتافيزيقا هدف قبل هيجل. وكان تحديد هذا الهدف السبب في الفصل بين التوسط والهدف. ويرجع الفضل إلى عمانوئيل كانط في أنه أزال الهدف والحقيقة معاً دون تمييز. وكان يقصد إزالة الفصل بين الحقيقة وحركة ولادتها وتكوينها.

لكن حدود كانط في هذا السياق بعينه أن كانط لا يصل إلى نقد «معرفة» الحقيقة التي تحتوى بداخلها على الانفصال بين اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية ومهمة «تكوين المنهج المطلق» هنا هو أن يبين مصير هذا الانفصال وذلك الاتصال بين اليقين الذاتي وبين الحقيقة الموضوعية.

ويقوم تكوين المنهج المطلق على أن هوية التصور مع نفسه ومع الواقع ، أى أن فكرة الحقيقة، موضوعية أولاً موضع بحث فكري وليس الفكر نفسه. وإذن فالحقيقة موضع ميل ذاتي وفكرة نظرية محض. وفي هذا السياق، أى في سياق المعرفة في معناها الحصرى. لم تتخل بعد الفلسفة عن اسمها «محبة الحكمة» حيث أنها في سياق المنهج بحث عن المعرفة لا امتلاك لها. وذلك لأن الفلسفة أولاً ميل (TRIEB) نحو المعرفة ليس في المعنى السيكلوجي وإنما في معناها المنطقي والنظري والذي تتوسطها حركة التصور ووساطة التصور. لأن الفكرة الذاتية أولاً هى التناقض بداخل التصور والذي يقوم على وضع الذات موضع الموضوع وعلى وضع الذات موضع الواقع دون أن يصير



الموضوع إلى شيء مغاير للذات، مستقل عنها أو دون أن يمتلك الاختلاف بين الذات وبين الذات في الوقت نفسه، التحديد الجوهرى للتنوع والوجود هنا اللامبالي<sup>(٦٤)</sup>. وهكذا فإن الفكرة الذاتية هى أولاً التناقض بين التصور الموضوع وبين التصور الذات. من ناحية يضع التصور نفسه موضع الموضوع المعارض أو المواجه لنفسه. ومن ناحية ثانية ليس التصور الموضوع موضع الموضوع مغايراً للتصور وإنما هو التصور نفسه أو هو لحظة من لحظات التفريق الذاتى للتصور. وباختصار تعبر الفكرة الذاتية أولاً عن التناقض الداخلى للحقيقي دون أن تحل هذا التناقض. وإذا كان لا بد أن يحل «الميل» هذا التناقض فعليه أن «يجاوز ذاتيته الخاصة»<sup>(٦٥)</sup>. من ناحية عليه أن يحافظ على ذاتيته الخاصة. ومن ناحية ثانية عليه أن يبقى شكله الذاتى وأن يحويه العالم<sup>(٦٦)</sup>. وأخيراً، عليه أن يرفع الشكل الذاتى والخاص والمحتوى الموضوعى إلى الوحدة التى تفترضها الذاتيه. وهذه الذاتية «هى الهوية القائمة على أساس التعارض بين الشكل ونفسه. وهى الهوية التى حددت على أنها لا تعباً بالشكل وتختلف عنه وأنها إذن المحتوى»<sup>(٦٧)</sup>.

ومن ثم فإن الميل الذاتى نحو الحقيقي يبني معرفة حقيقية لكن نظرية. وذلك لأن الشكل لا يعبأ بالمحتوى والذاتية لا تعباً بالموضوعية والهوية لا تعباً بالاختلاف وبالتالي تميل الذاتية في المعرفة نحو وضع الحقيقة وضعاً ذاتياً هو وضع «التصور الذاتى، في المعرفة»<sup>(٦٨)</sup>، أى في موضوع المعرفة. وذلك دون أن

يأخذ في عين الاعتبار القيمة الموضوعية للمعرفة.  
والشكل المنطقي لهذه المعرفة الذاتية هو الصلة التي تربط  
الحكم بالتصور في حكم تصوري (BEGRIFF - URTEILS).  
والغريب أن هذا الحكم التصوري يتميز بميزة أنه حكم موضوعي  
حقيقي أو بآنه حقيقة الحكم على وجه العموم. يتطابق الموضوع  
والمحمول ويحتويان على المحتوى نفسه. وهذا المحتوى نفسه هو  
العموم الملموس الموضوع والذي يحتوى حقا على اللحظتين<sup>(٦٩)</sup>،  
على لحظة العموم ولحظة المفرد. إذن فإنه في الحكم التصوري  
فقط يكون العموم نفسه ونقيضه. لأن العموم ليس عموماً إلا إذا  
كان وحدة الجمع والمفرد.

غير أن هيجل يكتب ويقول إن الحكم التصوري بين نفسه  
كحكم شكلي من أحكام الحقيقة<sup>(٧٠)</sup>. وبالتالي فالحكم الشكلي  
يبين شكل الحقيقة لا محتواها. لأنه يحتوى على الشكل البسيط  
الذي يصل في الفهم الخارجي بين الموضوع والمحمول.  
وهكذا فالبحث في المعرفة إنما هو محتوى البحث عن الفكرة  
بوصفها غاية التفلسف الذاتية، وبعبارة أخرى، بوصفها الصلة  
الخارجية التي تربط الواقع بالتصور في المعرفة.

وسنرى فيما بعد أن خصيصة المنهج التركيبي الحاسمة هي  
إقامة خارجية بين الواقع والتصور. ورغمما عما يقال وقيل إن  
هيجل فيلسوف التركيب فإن التركيب عنده وحينما ينظر إليه في  
معزل عن أي شيء آخر فهو يفي دوماً «الوحدة بين عناصر  
متفصلة أصلاً ومرتبطة فرعاً برباط خارجي»<sup>(٧١)</sup>. وسوف يبين

فى هذا السياق أن المعرفة التركيبية هى المعرفة التى تحافظ على الطابع المتناهي للفكر. وذلك فى هدفها المتحقق. لم تصل فى متناهيها إلى الحقيقة المقصودة. وباختصار، فالمعرفة التركيبية فى حقيقتيها لم تصل إلى الحقيقة<sup>(٧٢)</sup>. لذلك فالحقيقة أو وحدة التصور والواقع ليست محتوى المعرفة التركيبية. وبعبارة أخرى، ليست المعرفة التركيبية هى المعرفة النظرية الفلسفية الحقيقية وإنما هى خطوة عابرة على طريق وصول المتفلسف إلى هدفه.

وهذه الخطوة العابرة التى مرت عليها الفلسفة الحديثة أحالت الحقيقة إلى متناه أو إلى غاية متناهية تبحث عنها المعرفة وليس النظرية. فى وجهة النظر هذه يحمل الموضوع «شيئية فى ذاته» غير معروفة وقابعة وراء المعرفة. وهذه الشيئية ينظر إليها بوصفها ما ورائياً مطلقاً بالنسبة للمعرفة<sup>(٧٣)</sup> وبعبارة أخرى، تقوم فكرة غاية المعرفة على أن الغاية قائمة فى ذاتها وعلى أنها مجهولة وعلى أنها تجاوز المعرفة أصلاً بحيث يصير من المحال على المعرفة أن تصل إلى هدفها المنشود.

هذا فيما يتصل بالمعرفة لا فيما يتصل بالنظرية أو بالتصور. لأن الصبر الذى يتحلى به الفيلسوف الهيجلي يمثه القدرة على تجاوز متناهي المعرفة. وذلك من طريقه الخاصة لا من طريق أخرى. مما يحتم عليه فى الوقت نفسه أن يجعل التصور غاية نفسه. فالتصور هو غاية التصور. إنه تصور التصور أو الانكسار الذاتى أو الداخلى للتصور نفسه.

إذن يجب النظر إلى التصور «فى ذاته نفسها وفى نشاطه الإيجابى» الذى يحدد «الموضوع وبهذا التحديد يصل هويماً إلى

نفسه وفي نفسه» (٧٤). لكن المعرفة تعتبر التصور اعتباراً خارجاً عن التصور وتحدد له غاية متناهية أو تحدد له الحقيقة كفاية متناهية. مما يمنح الحقيقة كفاية صفة قائمة في ذاتها بعيداً عن أدوات الإنتاج الفلسفي.

والمعرفة التحليلية والتركيبية خالتان من حالات تخارج التصور عن نفسه في المتناهي. لذا لا يجمع المنهج المطلق بين هذين المنهجين المتناهيين ولا يمزج بينهما أو يدمجهما في ذاته. لأنهما ذاتة متخارجة. وهناك فارق عظيم بين الفعل المعرفي التحليلي وبين التحليل الذي يمثل اللحظة الأولى في كل عملية انعكاسية أو انكسارية. وذلك كما يبين من مقولة الفكرة المطلقة. والخلاصة النهائية التي سأصل إليها في آخر هذا الفصل هو أن المنهج التحليلي والتركيبى منهجان متناهيان. وأما المنهج الفلسفي الحقيقي عند هيجل فهو المنهج الذى يتوسط ذلك الذى يركب بين المباشرات المتناهيات المختلفات. وبعبارة أخرى، التوسط اللامتناهي هو عنوان المنهج المطلق الهيجلي وليس التركيب أو التأليف. ومنهج التوسط اللامتناهي يحوي في جوفه التركيب والتحليل السابقين، لكن في صورة متجاوزة، توسيط، لا متناهية أبداً. فنحن مع القائلين بأن التوسط عند هيجل هو المنهج وهو صورة للتوسط الأصلي للسيد المسيح بين الله والإنسان. ونحن مع القائلين أيضاً بأن عمانوئيل كانط يظل صالح للإستخدام فى حدود الثنائية المنهجية ولا يتعداها إلى اللامتناهي، أى أن تأثير كانط مجنود النطاق للغاية. ولا يمكن أن يكون قد أوحى لهيجل بالمنهج المطلق، المتوسط، اللامتناهي.

## أ- المنهج التحليلي





إذن يبين فعل المعرفة التحليلية بياناً أولياً في خط سير التوضيح النظري وكأته اللحظة الأول في العملية النظرية. وذلك حسب شروخ ج . ييار ود . يوفما وجان فرانسوا كيرفيمان وى . ف. كلينج و ا . لأكروا وأ . ليكريفا وا . سلوبيك.

ويقدم هيجل تصوره للمعرفة التحليلية تقديماً يخالف فيه بينها وبين المعرفة التركيبية أو التأليفية. وينمو هذا الاختلاف من طريق التنوع والتعارض ثم التناقض. وهذا الطريق (أو هذه العملية) هو طريق الهوية المتنامية بين متناهيتين مختلفتين.

إذن يقوم الاختلاف بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية أولاً على:

١- التنوع بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية. وذلك بمعنى أن المعرفة التحليلية تنتقل من المعروف إلى المجهول. وأما المعرفة التركيبية فهي تنتقل على العكس من ذلك من المجهول إلى المعروف. وبعبارة أكثر دقة يقوم التنوع التحليلي- التركيبى على الجهل التحليلي والتركيبى. لأن ما اعتاده التحليل والتركيب لا يمكن أن يصير إلى موضوع معرفي<sup>(٧٥)</sup>. فهو يمثل بداية معروفة . وباختصار لا يعبأ المجهول بالمعروف. كما لا يعبأ المعروف بالمجهول في لا مبالاة متبادلة. وهذه اللامبالاة المتبادلة هي عمق لا مبالاة المعرفة التحليلية للمعرفة التركيبية. وفي هذا السياق يجب أن نقول إن حسبما يذهب هيجل المعرفة فور بدايتها تنتقل من المعروف إل المجهول<sup>(٧٦)</sup>. وبالتالي فالمعرفة نوما باللمحة التحليلية.

ومن هنا لا تعباً مباشرة الصلة التي تربط التصور بالوجود  
المغاير- في سياق المعرفة التحليلية- بالتوسط الذي يصل-  
سلبياً التصور بالموضوع. وبالتالي ينتج المنهج التحليلي صلة  
تُقدم نفسها. فتصير بسيطة في هوية بسيطة<sup>(٧٧)</sup>. وهذا  
الإنكسار الذاتي (الداخلي) للنشاط التصوري يتوسط سلباً  
ذاتياً. لأن في هذا التوسط الاختلاف غائب أو موجود فقط في  
إفتراض في ذاته ويوصفه تنوعاً للموضوع في ذاته. إذن  
فالتحديد الذي يضع نفسه بهذه الصلة هو شكل الهوية البسيطة  
أو العموم المجرد<sup>(٧٨)</sup>.

ومن ثم فإن المعرفة التحليلية على وجه العموم تقوم على مبدأ  
جوهرى هو مبدأ الهوية البسيطة أو مبدأ الهوية التي تخلو من  
الانتقال إلى شئ مغاير لذات أو مبدأ الهوية المنفصلة عن التنوع  
والتعارض والتناقض. إن الهوية التجريدية أو الهوية التي تخلو  
من الاختلاف هي مبدأ المعرفة التحليلية. والمعرفة هي معرفة  
الهوية بلا تموضع.

غير أن المعرفة التحليلية تحتوي بذاتها على اختلاف تعبر عنه  
في افتراض تحليلي يقف الموضوع فيه في مواجهة التصور.  
وهذا الموضوع المفترض مفرد وملمس، أى أنه وحدة محددات  
مختلفة. إنه موضوع مكتمل سلفاً للتمثيل وموضوع للبحث المقبل.  
وباختصار، يفترض فعل المعرفة التحليلية وحدة الموضوعات  
المختلفة التي تستقل فيما بينها البعض عن الآخر استقلالاً بلا  
رابطة حقيقية تنفذ إلى حميم التصور.

ويختلف فعل المعرفة التحليلية عن المعرفة والتمثيل أتم الاختلاف. لأن فعل المعرفة التحليلية يتأسس على التصور وينتج محددات تصورية<sup>(٧٩)</sup>. وهذه المحددات التصورية مضمونة مباشرة في الموضوع المعارض للتصور. وهذا المضمون التصوري للموضوع يصنع إذن التصور الذاتي ويفترض الموضوع. وأما التمثيل قبل الهيكلية لطبيعة الصلة التي تربط التصور بالموضوع فيصنع التصور دون أن يفترض الموضوع بحيث أن الواقع العميق للأشياء يظل متوارياً إلى الآن. هذه هي طبيعة «المثالية الذاتية». وبطريقة مختلفة تضع النزعة الواقعية في الهاوية نفسها بعيداً عن مشاق التصور والموضوع. لأنها تفترض الموضوع ولا تقنع التصور فتنتج «هوية فارغة» تفصل المثالية الذاتية والواقعية على حد سواء بين الهوية والاختلاف دون ربط أو ضبط.

وأما المثالية المطلقة أو المنهج المطلق عند هيجل فيرى أن المعرفة التحليلية توجد بين العدة والتصور. «إنه وضع يحدد نفسه بالقدر نفسه وفي صورة مباشرة كإفترض»<sup>(٨٠)</sup>. وبالتالي فالنظري حاضراً أو معطى في المعرفة لأنها تضع التصور وتفترض الموضوع ضمن كلية متحركة. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الطابع النظري للمعرفة التحليلية محدد بطبيعة الحال لأنه يفتقد إلى التوسط الذاتي «إنها معرفة الموضوع التي يتصارع فيها التنوع الموضوعي والهوية الذاتية المجردة. والإنفعال الذي تنتجه- من محدد فكري إلى محدد فكري آخر إنما هو انتقال من

محدد فكري إلى شيء مغاير تماماً للمحدد. فيغاير الجزء الكل والعلّة المعلول والتحليلية التركيبية والقبلية البعدية والهندسة الخالصة الهندسة التطبيقية والحقيقة الاحقيقي وهكذا بواليك إلى غير علاقات مكتملة، موجودة سلفاً، باختصار، معطاة و مصنوعة ومجردة من كل توسط.

والمعروف أن الحساب والعلوم الأكثر عمومية تحمل اسم العلم التحليلي والتحليل بامتياز<sup>(٨١)</sup>. لكن هيجل يميز بين العلم التحليلي. وبين المعرفة التحليلية. لأن المعرفة التحليلية تفترض «مادة ملموسة ذات تنوع عرضي في ذاته»<sup>(٨١)</sup>. أما المادة التي يفترضها الحساب والجبر فهي مادة مصنوعة سلفاً بطريقة تجريدية وغير محددة تماماً وحيث خصيصة العلاقة منفية. وبالتالي يمثل التحديد والعلاقة بالنسبة لها شيئاً خارجياً<sup>(٨٢)</sup>. وهذا هو النقد الدائم الذي يوجهه هيجل إلى علم الرياضيات. تتكون مادة علم الرياضيات من علاقات خارجية وفارغة وتجريدية.

وأما مادة المعرفة فهي تحاith الوضع. وللمعرفة التحليلية حضور في العلم التحليلي نفسه حيث تنتج المساواة بين المساواة. وعلى سبيل المثال يسوي الجمع اعداد غير متساوية بل عرضية، يساوي الضرب بين اعداد مستاوية لكن المساواة التحليلية ترتبط بالهوية النظرية وتكرر المساواة التحليلية، تجريدياً، الهوية الملموسة بين الهوية والاختلاف.

وتظل المعرفة التحليلة بلا توسط، بلا دليل. لأن الدليل علامة

دالة على المعرفة التركيبية لا على المعرفة التحليلية . بل تنتج المعرفة التركيبية الدليل إنتاجاً خارجياً، حيث يقصد هيجل من الدليل «تذكر طبيعة الموضوع في الدراسة والعملية نفسها»<sup>(٨٤)</sup>.

وبالمعنى التركيبي وغير التركيبي إذن تخلو المعرفة التحليلية من أية توسط . لكن هناك استثناءً. تدخل مقادير في التحليل الأعلى تتبع المحددات التصورية. فتصبح المشكلات والنظريات ذات طابع تركيبى<sup>(٨٥)</sup>. وبعبارة أخرى، يقدم التحليل الأعلى توظيف الدليل (BEWEIS). وبعبارة أخرى، يلجأ التحليل الأعلى إلى متوسطات (MITTELGLIEDR) هي محددات وعلاقات مغايرة وغير معطاة في صورة مباشرة ضمن المشكلة او النظرية. ثم أنه يجب على هذه المحددات ان تكون مؤسسة على اعتبار او جانب من جوانب المشكلة النظرية.

ولنأخذ المسألة التالية: «اوجد مجموع قوى جذور المعادلة»<sup>(٨٦)</sup>. وحل المسألة يتم بإعتبار الدوال ثم الربط بينها لأنها مُعامل معادلة الجذور. والمحدد الذى نلجأ إليه هنا والذى لا تعبر عنه المسألة هو دوال المعامل ورابطه. والبرهان نفسه تحليل في مجمله.





## ب - المنهج التأليفي



مما سبق نستخلص أن فعل المعرفة التحليلية هو الفعل الأول أو المقدمة الأولى في القياس الكلي لأفعال المعرفة على وجه العموم. وخاصية هذا الفعل الأول هي أنه يقيم علاقه مباشرة بين التصور وبين الوجود الغيري ولا يعبأ بالتوسط التركيبي أو بالهوية المختلفة والمعقدة. والاختلاف الأول بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية هو أن المعرفة التحليلية لا تعبأ بالمعرفة التركيبية كما أن المعرفة التركيبية لا تعبأ بالمعرفة التحليلية. وأما الاختلاف الثاني بين المعرفة التركيبية وبين المعرفة التحليلية فهو

٢- التعارض بينهما بمعنى أنهما أصبحتا تعبان الواحدة بالأخرى في اختلاف محتواه أن المعرفة التحليلية تصير إلى فعل إدراك القائم. وأما المعرفة التركيبية فتصير إلى فعل تصور القائم. والفرق بين الإدراك التحليلي وبين التصور التركيبي أن التصور التركيبي يدرك تنوع المحددات في وحدتها<sup>(٨٧)</sup>.

ومن هذا التعارض يستخلص هيجل بالنسبة للمعرفة التركيبية أنها تصوغ المقدمة الثانية في قياس المعرفة الشامل أو الكلي. وذلك بمعنى أن المعرفة التركيبية تصل التنوع الذي كان مبعثراً في لا مبالاة عند المعرفة التحليلية. وبعبارة أخرى، يميز المعرفة التركيبية التنوع التحليلي (أو المفكوك التحليلي) في هوية ملموسة ومتناسبة.

إلا أنه في سياق احتواء المعرفة التركيبية على المضمون التحليلي فهو يحتوى «الضرورة على وجه العموم» ويعنى هذا العموم إن العناصر المتنوعة التي تجمع أو توحيدها المعرفة

التركيبية لا يعبأ الواحد بالآخر ويستقل الواحد عن الآخر.  
وهذا التخارج بين العناصر يؤسس لنهائية المعرفة سواء  
أكانت تركيبية أو تحليلية. ينقصهما معاً «المفرد» الذي لن يظهر  
إلا في «الفكرة المطلقة».

ب - ١ - الحد





ويبدأ المفرد ظهوره في الحد. فالحد هو اللحظة الأولى من لحظات تخصيص الكلي. وسياق الحد هو منطق التصور وهو في حال تحديد موضوعي (ZUR OBJEKTIVITÄT) ينتقل إلى خارج الداخل قبل ان يعود إلى نفسه في الفكرة. وبعبارة أدق، سياق الحد هو اللحظة الأولى البسيطة من لحظات تخارج الداخل التصوري أو التخارج بون تداخلي الكلي والخاص والمفرد، وباختصار، السياق هو تخصيص الكلي والمفرد.

«بالتالي يقوم تخصيص المفرد علي تمثيل مباشر للموضوع الذي يحده الحد . ويقوم تخصيص الكلي على تعيين «حكم موضوعي» أو على «حكم الضرورة» الذي محتواه النوع القريب للموضوع المفرد أو اختلافه في الجنس.

إذن الغرض بالحد هو تصوير الموضوع بإدخال الخارجي الموجود في المفرد ضمن الكلية التي يصوغها «الاختلاف الجنسي». من ناحية الحد وجودي. ومن ناحية ثانية الحد فكري ومن ناحية ثالثة يصف الحد الموضوع وصفاً خارجياً. ومن ناحية رابعة «يختزل الحد إلى اللحظات الأبسط هذا الثراء من المحددات المتنوعة للوجود هنا المحدد، ما هو شكل هذه العناصر البسيطة وكيف هي محددة الواحد بالنسبة للآخر هذا هو محتوى التصور»<sup>(٨٨)</sup>.

إذن الغرض بالحد هو الوصف الخارجي للموضوع وتخفيض اللحظات المتنوعة للموضوع بون ان توحيدها توحيداً تصورياً. وبالتالي فالموضوع مباشر بلا توسط او تداخل مع التصور. إنه

حالة من حالات تخارج التصور وحالة من الحالات التي لا يحدد فيها الموضوع نفسه بنفسه.

صحيح أن التصور يجد واقعه (REALITAT) في المحددات المتنوعة للوجود هنا والتي يحدسها الحد ويصفها. لكن هذا الواقع لا يحتوي بعد على المفرد. لأن الموضوع ليس موضوعاً ذاتياً بعد. وبالتالي فالحد بداية خارجية، موضوعية، معطاة، عرضية، للمعرفة النظرية كمعرفة ذاتية وتصورية. إذن الغرض بالحد هو استعراض المعرفة النظرية من ناحيتين هما الهوية غير العابئة (المعرفة التحليلية) والاختلاف بلا هوية (المحددات المتنوعة للوجود هنا المدرك ادراكاً حدسياً).

وتنبع المشكلة من ثنائية هاتين الناحيتين وكيف التوحيد بينهما وأما هيجل فهو يميز أولاً الحد حينما يتكشف عبر «منتجات الغائية الواعية بنفسها، لأن الغاية التي على المنتجات ان تخدمها هي تحديد يثمره القرار الذاتي»<sup>(٨٩)</sup>.

وهذا القرار الذاتي (ENTSCHLUSSE) ليس قراراً اعتباطياً وإنما هو تعيين وتفريق لهوية الغاية (EWEZCK). إنه تفريق ذاتي للغاية. ويسمح باختيار أى الجوانب من الموضوع التي على الذات أن تختارها كجوانب تنتمي إلى تحديدها التصوري وإلى واقعها الخارجي الموجود هنا والذي يلتقطه الحدس. إن الحد الهيجلي ذاتي وحرفي الجوهر والأساس.

وأما الحد التقليدي فقد كان يتطلع إلى الاقتراب الموضوعي والجوهري والأساسي والحقيقي بون الالتفات إلى جوهرية الخيار

الذاتي. كان الغرض بالحد «الإحاطة بجوهر المحدد على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه. لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، اذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثه للنوع، الا ما كان من الزيادات من آثار فضوله المحدثه لنوعه بالكل لا بالجزء، كالضحك للانسان وذئ الرجلين فيه وأشباه ذلك.

ولذلك قيل في الحد أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأن الزيادة فيه نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة في المحدود» (٩٠) .

وهذا الجانب الأول من جوانب مبدأ حل المشكلة كما ذكرناها مسبقاً يتأسس على فكرة جوهرية الاوهى ان الحد عند هيجل لا ينشد القوة الشمولية للكل على حساب القرار الذاتي كما جرت العادة الفلسفية وإنما قرار الحد الذاتي يذهب إلى ابعد من ذلك. فهو ليس فقط الظهور الذاتي للكل وإنما يجب ان ينظر إلى الكل نظرية ذاتية وأن ننظر إلى الحقيقة نظرية شعرية وأن ننظر إلى الضرورة نظرية حرة. فقرار الحرية يبدع الجانب الكوني من الموضوع المحدود. كذلك يرى هيجل في الحد أنه فعل بسيط من أفعال الهوية الذاتية والملموسة كما نطق رغماً عن كونه وجوداً هناز مدرك إدراكاً محدوساً، أقول فهو الفعل البسيط تجريبياً يثريه تنوع المحددات.

إن فلسفة هيجل في الحد هي فلسفة الوحدة الذاتية بين الجانب التصوري للموضوع وبين الجانب الواقعي والخارجي.

والمثال الناصع على الجانب الواقعى أو الخارجى هو الموضوعات الهندسية التى هي محددات مكانية، مجردة، بسيطة، بلا هوية ملموسة. يبلغ عدد الحدود فى كتاب اقليدس (الأصول) ثلاثة وعشرين حداً. وهى على النحو البسيط التالى:

« 1- الأول: مفهوم النقطة؟

2- من الثانى إلى الرابع: مفهوم الخط؛

3- من الخامس إلى السابع: مفهوم السطح؛

4- من الثامن إلى الثانى عشر: مفهوم الزاوية؛

5- من الثالث عشر إلى الرابع عشر: مفهوم الحد والشكل؛

6- من الخامس عشر إلى الثامن عشر: مفهوم الدائرة، أى أبسط الأشكال لكونها محوطة بحد واحد.

7- من التاسع عشر إلى الثانى والعشرين: مفهوم الأشكال المضلعة التى يصنفها اقليدس بحسب عدد الأضلاع وعدد الزوايا وانتظامها.

8- الثالث والعشرون: مفهوم التوازى» (٩١).

إذن موضوع الحد بسيط ولا يتصل فى ذاته بالعناصر الأخرى أو بالحدود الأخرى. هناك النقطة، الخط، السطح، الزاوية، الدائرة، المضلعات، المتوازيات...

وتصوغ هذه الحدود المكانية معرفة تحليلية بلا قرار ذاتى ينتج العلاقات والقوانين التركيبية. ونضع المحددات العددية التركيبية دون أن نؤسسها على قرار ذاتى. وأما التخارج المتبادل للأجزاء فى الهندسة فإنه يبعد التركيبية عن الحقيقة. لأن الغاية

الخارجية تفصل الواقع عن التصور.

ويميز هيغل حدود الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية<sup>(٩٢)</sup>. والتمثيل المسلم به على وجه العموم يرى أن الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية أشياء ذات خصائص متعددة. والغرض بهذه الخصائص أن يبرهن هيغل على أن حد الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية لا تخفض هذه الموضوعات إلى أشياء وإنما يرفعها إلى وحدة تجاوز النوع القريب والاختلاف الجنسي، أي أنه يرفعها إلى الخصيصة الكلية التي تختص بها هذه الموضوعات. وليس الوجود هنا للموضوعات في نوعه القريب والفصل محدوداً وإنما هو «موصوف» أو ممثل ببساطة تمثيلاً خارجياً. وبالتالي يصنف الحد الموضوعات الطبيعية والروحية ويبين حداً بسيطاً بلا نمو أو اختلاف. لأن تحديد النوع والجنس ينتج كلية إمبيريقية بسيطة بلا وحدة عقلية أو فكرية أو أبدية. لذا فالحد لا يصل المحددات المتنوعة للوجود هنا المباشر بالتصور البسيط<sup>(٩٣)</sup>. وهذا الفصل لا يقوم به إلا الدليل أو التوسط. وفي حال غيابهما معاً يصير الحد إلى التصور غير الخلافي للموضوعات، إلى إحدى خصائصه المباشرة، إلى حد زمني محسوس أو تمثيلي. وتفرده المبني على التجربة يكون البساطة<sup>(٩٤)</sup>. والكلية المحدودة إنما هي كلية إمبيريقية ينتجها فعل إبقاء وسط الظروف المتغيرة والانكسار الذي في الوجود هنا الخارجي والتمثيلي<sup>(٩٥)</sup>. يستخلص هيغل إذن أن الحد لا يحيل الموضوع إلى التصور

بوصفة تصوراً. وإنما يحيل الموضوع إلى التصور بوصفه  
«صفات مميزة» لا تعبأ بالموضوع أو بوصفه «علامات مميزة» لا  
ينتجها هو وإنما ينتجها الانكسار الخارجي والفهم الفصلى.



ب - ٢ - التقسيم



ينتقل التصور في نموه في الحد إلى التقسيم، فلم يكن الحد قد ظهر إلا لأن التصور قد انتقل من طورٍ إلى طورٍ آخر وبالتالي لم يكن الحد إلا لحظة من لحظات نمو التصور. وقد وصل هذا النمو إلى لحظة التقسيم بحكم تجاوز الحد لنفسه وفي نفسه.

وكنا قد عرفنا منذ تحليلات الحد أن الفعل التركيبي في عملية المعرفة هو فعل من أفعال تخصيص الكلي. ومن هنا فيتم التقسيم بسمتين هما العملية الكلية والعملية الخاصة. ويفترض التقسيم الكلي ويضع الخاص. وبعبارة أخرى، الكلي هو الأساس الموضوعي للتقسيم. فالتقسيم هو تقسيم الكلي إلى خصوصيات مفككة ومقسومة.

وكان الحد من ناحية الحد نفسه شيئاً مفرداً. وأثمر بالتالي مجموعة متعددة من الحدود التي تقوم على تعدد الموضوعات<sup>(٩٦)</sup>. أما التقسيم من ناحية التقسيم نفسه فهو شيء مخصوص بثمر بالتالي تخصيصاً للكلي. الحد بصيغه المفرد والتقسيم بصيغة الجمع الكلي.

وهذه الصيغة التي يتصف بها التقسيم هي التي تؤسس لإمكان قيام علم تركيبى (تألفي) هو في جوهره نسق ومعرفة نسقية<sup>(٩٧)</sup>. وسوف نرى في الباب والفصل الرابع منه كيف يتسق مفهوم التقسيم ومفهوم إنغلاق النسق الهيجلي. وأما هنا فالغرض عندنا هو أن نبين أن تقسيم الموضوع يفترض الكلي الذي يتصور بنفسه ويوجد بالتالي التقسيم وليس الموضوع في معزل عن أي شيء آخر، بسيطاً كما يحدثه المرء في الزمان

والمكان. ومن داخل المعرفة ويفترض التطابق مع الطبيعة التطابق مع المعرفة ويفترض الترتيب الزمني للتصورات الترتيب المنطقي (أو التقسيم).

وهما في الأمثلة التي يضربها هيجل :

١- أولاً: نبدأ تعلم القراءة بتعلم علامات الأصوات التجريدية.

٢- ثانياً: نبدأ في الهندسة ليس بالشكل المكاني الملموس، إنما بالنقطة، الخط، السطح، الزاوية، الحد. وهكذا نبدأ في الهندسة بما هو أكثر تجريداً.

٣- ثالثاً: نبدأ في الفيزياء بالخصائص المجردة أو بالشروط الضرورية البسيطة التي تشرط الموضوعات: فعلى سبيل المثال «المادة هي كل ماله كتلة ويشغل خيزاً من الفراغ» و«الجزء هو أصغر جزء من المادة يمكن أن يوجد منفرداً ويظل محتفظاً بخواص المادة وصفاتها».

٤- أخيراً: وليس أخيراً، يجب اعتبار اللون اعتباراً شكلياً ينظر إلى اللون من ناحية الوسط أو المجال أو الفضاء الذي يحويه.

وهكذا يجب أن يكون المجرد البداية والوسط الذي يقوم عليه. وبه ومن خلاله خصوصيات الملموس وأشكاله الفنية<sup>(٩٨)</sup>. وبالتالي فإن التقسيم يقسم عناصر التقسيم وعلى سبيل المثال، عند الحيوانات، نستخدم في النظر الأنساب وغيرها من المكونات كعناصر للتقسيم الحيواني للتفرد الحيواني. من هنا لا يخدم التقسيم سوى الإنكسار الخارجي أو العلامات البارزة.

## ب - ٣ - النظرية





أما النظرية فهي تصل إلى المفرد. عرفنا أن المعرفة التركيبية للعالم الموضوعي تتبع من الحدود التصورية. وحتى الآن كانت هذه المعرفة تنتج اللحظة الكلية وتخصصها. وبالتالي فهي تتأسس على الوحدة التصورية بين الكلي والخاص دون التفاد إلى صميم المفرد. وفي هذا الموضع المنطقي الذي يحمل عنوان «النظرية».

يشكل التصور التركيبي بنفسه ويحدد صيغة المفرد. «إنه يشكل محتوى النظرية»<sup>(٩٩)</sup>.

إذن يصل إلى الذات أو اختلاف الموضوع في نفسه أو الصلة التي تربط المحددات المتنوعة بعضها ببعض<sup>(١٠٠)</sup>. فالحد كان حداً بلا صلة بين الموضوع وذاته. وكان التقسيم حداً بلا صلة بين المحددات فيما بينها. وأما النظرية فهي تربط بين المحددات التصورية تحت مظلة المفرد وفي صيغة الهوية بين الهوية النوعية (الحد) وبين الاختلاف الجنسي (التقسيم). وفي التفرد توحد المعرفة الهوية مع ذاته للموضوع واختلاف محدداته المتنوعة. ومن ثم فإن النظرية توحد كلية الحد وخصوصية التقسيم.

لكن يظل المنهج التأليفي أو التركيبي بلا جدوى حقيقية في الفلسفة<sup>(١٠١)</sup>. لأن مبدأ الفلسفة هو التصور الحر واللامتناهي<sup>(١٠٢)</sup>. ويقوم مجموع محتويات الفلسفة على هذا التصور. وأما محتوى المنهج التحليلي والتركيبي فيقومان على الضرورة والأشياء المتناهية. وهكذا يكون المنهج العلمي لا المنهج النظري. يقود المنهج العلمي إلى هوية التابع الذي يظل متنوعاً بسيطاً

ومحضاً في استغلال وبالتالي يظل متناهيًا (١٠٢).

إذن التصور موضوع الفلسفة هو اللامتناهي في ذاته ولذاته وليس المتناهي موضوع العقل المعرفي التحليلي والتركيبى. ومن هنا نفهم نقد هيغل للأفق الكانطى.

كان عمانوئيل كانط قد سأل نفسه سؤالاً محورياً هو إمكان قيام أحكام تركيبية وقبلية معاً. وأجاب بالإيجاب.

وكان جواب التجريبيين بعد هيغل وكانط أنهم أعادوا تحديد التحليل والتركيب. وقام التحليل عندهم على أساس المنطق. «إن المنطق وحده هو الذى يتعلق بالبحث عما إذا كانت قضية ما صادقة أو كاذبة، وذلك على أساس المعاني المبينة فى حدود القضية» (١٠٤). ولا يتضمن الحكم التحليلي عندهم سوى «معنى علاقات الحدود» التي تصوغ القضية أو الحكم التحليلي. ليس من الضروري فى القضية التحليلية أن نشاهد محتواها أو أن يوجد هذا المحتوى فقط من الضروري أن نكون قادرين على أن ندرك المحتوى إدراكاً ذاتياً لا يمت بصلة إلى العالم. يدخل محتوى القضية تحت تعريف ما. وبهذا المعنى كل القضايا التحليلية قبلية أو مستقلة عن الخبرة، أى ليس من الضروري أن نشير إلى التجربة لكي نبررها أو أن نشير إلى التجربة تبدو صدق قضية تحليلية. هى مبررة بذاتها، بدليل أنه متضمن فى معنى لغتنا. إذن تتضمن معانى الحدود صدق القضايا دون الرجوع إلى الاستدلال بالعالم الخارجى.

وأما القضية التركيبية فتقوم أيضاً على معنى منطقي لأنها

محدودة بحدود تعاكس حدود القضية التحليلية. وذلك بمعنى أن القضية التركيبية «تمضى وراء المعاني المحدودة بالحدود، وتخبرنا بشئ ما عن طبيعة العلم»<sup>(١٠٥)</sup>. وهي «تنطوي على مضمون واقعي»<sup>(١٠٦)</sup>.

والفارق بين القضية التحليلية والتركيبية منطقي لأن القضية التحليلية تختلف عن القضية التركيبية على أساس مفهوم «القضية» أو على أساس مفهوم «الحكم» أو على أساس مفهوم «الإثبات» (التقرير). وحين يكون الإثبات قابلاً لأن يكون صادقاً أو زائفاً فهو في حال التحليل ينبع الصدق والزيف «شكل» الإثبات. ودلالته والصلة التي تربط بين معاني حدود القضية وأما في حال القضية التركيبية فيقوم صدقها أو زيفها على «مضمون واقعي» أو على المادة قابلة للرصد أو الملاحظة بشكل مباشر أو غير مباشر في التجربة.

وأما الفارق بين القبلي والبعدي فمعرفي أو إبستمولوجي وذلك يرجع لسببين.

أولاً : لأن التمييز القبلي البعدي يتقاطع مع التمييز التحليلي، التركيبي.

ثانياً : لأنه «تمييز بين نوعين من المعرفة». وبالتالي فهو تمييز بين مجموعات من القضايا المتسقة فيما بينها. وهو تمييز يقوم على النظر في «أصل» المعرفة. من ناحية تقوم القضية التركيبية على الخبرة. ومن ناحية أخرى، تقوم القضية التحليلية على الإستقلال عن الخبرة.

وكان النقد الذي وجهه التجريبيون المعاصرون ليمانويل كانط قائما على اعتبار أن الهندسة الإقليدية كانت هي الأفق المعرفي الذي فكر فيه كانط وعصره. وبالتالي لم يكن في مقدورة أن يتصور هندسة غير إقليدية. إذن تصور كانط أن الهندسة الإقليدية هي الهندسة الوحيدة الممكنة. وهو الأمر الخطأ بطبيعة تاريخ العلوم. ومصدر الخطأ الذي وقع فيه «إنه ببساطة الفشل في إدراك نوعين أساسيين مختلفين من الهندسة النوع الأول هو الهندسة الرياضية والآخر الهندسة الفيزيائية»<sup>(١٠٧)</sup>. والهندسة الرياضية هي الهندسة «التي تنتمي إلى عالم الرياضيات البحتة» وتقيم «نسق استنباطي» على «بديهيات معينة» «لا تستمد يقينها من العالم الخارجي». وأما الهندسة الفيزيائية «فهي معينة بتطبيق الهندسة البحتة على العالم»<sup>(١٠٨)</sup>. وخير دليل على الهندسة الفيزيائية هو المعنى الفيزيائية الذي استخلصه ألبرت اينشتين. بعبارة أخرى قمام اينشتين «بفزياء الهندسة».

والنقد الذي يوجهه هيجل لكانط وأتباعه المعاصرين هو أنهم لا يجاوزون خبرة المتناهي إلى اللامتناهي الحقيقي الذي ينفي نفسه بنفسه في المتناهي وفي كان حد يضعه التغير الكلي. ويمكن تصوير اللامتناهي عند كانط وأتباعه المعاصرين صورة تحليلية وتركيبية تتقدم على نحو مستقيم إلى غير نهاية.

## الهوامش :

- (١) وثائق حول تطور هيغل، أعداد ى . هو فمما يستر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢ - ٦ . وكارل روز نكراس حياة اجيورج فيلهيلم فريدريش هيغل ، مرجع سبق ذكره، ص ١٧ - ١٨ .
- (٢) ش . س هاريس ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥ .
- (٣) هيغل ، ظواهريات الروح، إعداد ى . هو فمما يستر، دارنشر ف . منيير ، هابرج ، ١٩٥٢ ، ص ٣٠ .
- (٤) « وثائق حول تطور هيغل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٢ - ٤٨ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ١٦٩ - ١٧٢ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ١٥ و ٤٧ - ٤٨ .
- (٨) فى رسالة بعث بها شيلنج إلى هيغل وهما لا يز الان في معهد توبينجين وهى مؤرخة بتاريخ ٤ فبراير ١٧٩٥ .
- (٩) فى رسالة بعث بها هيغل إلى شيلنج بتاريخ آخر شهر يناير ١٧٩٥ . وفى رسالة أخرى بعث بها هيغل إلى الصديق والزميل نفسه من برن بتاريخ ١٦ أبريل ١٧٩٥ .
- (١٠) د . عبد الرحمن بدوي ، حياة هيغل ، المؤسسة العربية للدراسات بيروت والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨ .
- (١١) هيغل ، محاضرات فى فلسفة تاريخ العالم ، المجلة الأولى ، العقل فى التاريخ ، إعداد ى . هو فمما يستر ، دارنشر ف . منيير ، هامبرج ، ١٩٥٥ .

- (١٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .
- (١٣) المرجع السابق .
- (١٤) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
- (١٥) المرجع السابق .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٥٧ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
- (١٨) « مؤلفات هيجل في شيايه » إعداد نول ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٥ - ٢٥١ .
- (١٩) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .
- (٢٠) المرجع السابق ، ص ٢٦ .
- (٢١) هيجل ، الكتابات المبكرة ، مجمع المؤلفات ، المجلد الأول ، دار النشر فرانكفورت أم مين ، ١٩٧١ ، ص ٣٢٥ .
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٢٧ .
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٤ .
- (٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
- (٢٥) المرجع السابق .
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .
- (٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .
- (٢٩) المرجع السابق .
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .
- (٣١) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .



- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٩١ .
- (٢٣) المرجع السابق .
- (٢٤) هيجل ، علم المنطق ، ٢ ، مجموع المؤلفات ، المجلد ٦ ، دار نشر فرانكفورت أم مين ، ١٩٦٩ ، ص ٤٦٨ .
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٤٧٠ .
- (٢٦) المرجع السابق .
- (٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٧٢ .
- (٢٨) المرجع السابق .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ٤٧٢ .
- (٤٠) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ١٤ .
- (٤١) المزج السابق .
- (٤٢) المرجع السابق ، ص ١٥ .
- (٤٣) المرجع السابق .
- (٤٤) جنيقيف زودينس لويين « رجب خمسين عاما من الدراسات الديكارتية » ، المجلة الفلسفية ، ١٩٥١ ، رقم ٢ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .
- (٤٥) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مجموع مؤلفات ، ط جلوكنر ، مجلد ١٩ ، اشتوتجارت ، دار نشر قرومان ، ١٥١٦٥ ، ص ٢٣١ - ٢٢٢ .
- (٤٦) المرجع السابق ، ٢٢٥ .
- (٤٧) هيجل ، حول الطرق العلمية في تناول الحق الطبيعي ، وضعها في

الفلسفة العلمية ، وصلتها علوم الحق الوضعي ، في شلنج -  
هيجل ، جريدة النقد الفلسفي ، طه يوشثير ، هيلديس هايم ،  
جيورج أولمز ، ١٩٦٧ ، ١١ ، ص ٤ .

(٤٨) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٤٩) هيجل ، تسقيينا ، ١١ ، منطق وميتافيزيقا وفلسفة طبيعية ،  
مجموع المؤلفات ، المجلد ٧ ، فيليكس منير ، هامبرج ، ١٩٨٢ ،  
ص ١١٧ - ١٣١ .

(٥٠) عمانوئيل كانط ، نقد العقل المحض ، مجموع المؤلفات ، المجلد  
الأول ، باريس ، جالمار ، ١٩٨٠ ، ص ١٢٩٧ - ١٢٩٨ .

(٥١) المرجع السابق ، ص ١٢٩٨ .

(٥٢) المرجع السابق .

(٥٣) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣١ .

(٥٤) إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، مرجع سبق  
ذكره ، ص ١٦ .

(٥٥) هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، ط ١٨٣٠ ، فقرة ٢٥٦ ،  
الحاشية .

(٥٦) المرجع السابق ، فقرة ٢٥٩ .

(٥٧) المرجع السابق .

(٥٨) المرجع السابق .

(٥٩) المرجع السابق .

(٦٠) المرجع السابق .

(٦١) هيجل ، حول الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعي ، مرجع سبق

ذكره ، ١ ، ص ٤-٥ .

(٦٢) المرجع السابق .

(٦٣) هيجل ، علم المنطق ، مجموع المؤلفات ، ٦ ، فرانكفورت أم مين ،

١٩٦٩ ، ص ٤٩٢ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٤٩٨ .

(٦٥) المرجع السابق .

(٦٦) المرجع السابق .

(٦٧) المرجع السابق .

(٦٨) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(٧٠) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٧١) المرجع السابق .

(٧٢) المرجع السابق .

(٧٣) المرجع السابق ، ص ٥٠٠ .

(٧٤) المرجع السابق .

(٧٥) المرجع السابق ، ص ٥٠٢ .

(٧٦) المرجع السابق .

(٧٧) المرجع السابق .

(٧٨) المرجع السابق .

(٧٩) المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

(٨٠) المرجع السابق ، ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

(٨١) المرجع السابق ، ص ٥٠٥ .

- (٨٢) المرجع السابق .
- (٨٣) المرجع السابق .
- (٨٤) المرجع السابق ، ص ٥٠٨ .
- (٨٥) المرجع السابق ، ص ٥٠٩ .
- (٨٦) المرجع السابق .
- (٨٧) المرجع السابق ، ص ٥١١ .
- (٨٨) المرجع السابق ، ص ٥١٢ .
- (٨٩) المرجع السابق ، ص ٥١٤ .
- (٩٠) د عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ١٦٥ .
- (٩١) د . أبو يعرب المرزوقي ، الرياضيات القديمة ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٥ ، ص ٢٩ - ٤٠ .
- (٩٢) هيجل ، علم المنطق ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥١٥ .
- (٩٣) المرجع السابق ، ص ٥١٦ .
- (٩٤) المرجع السابق .
- (٩٥) المرجع السابق .
- (٩٦) المرجع السابق ، ص ٥٢٠ .
- (٩٧) المرجع السابق .
- (٩٨) المرجع السابق ، ص ٥٢٢ - ٥٢٣ .
- (٩٩) المرجع السابق ، ص ٥٢٦ .
- (١٠٠) المرجع السابق .
- (١٠١) المرجع السابق ، ص ٥٢٧ .

(١٠٢) المرجع السابق . ص ٥٤٠

(١٠٣) المرجع السابق

(١٠٤) رودلف كارناب . الأسس الفلسفية للفيزياء ، ترجمة د السيد

نغاوي . دار الثقافة الجديدة . ١٩٩٠ ، ص ٢٠٧ .

(١٠٥) المرجع السابق

(١٠٦) المرجع السابق

(١٠٧) المرجع السابق ، ص ٢١١

(١٠٨) المرجع السابق . ص ٢١٢



## **الفصل الثالث**

# **المحتوى الدينى و الشكل الفلسفى**





لا شك أن هيجل فيلسوف لاهوتي وأن الدين ظل عنده أهم وسيلة للتفكير أو للتوسط بين أضداد المنهج التحليلي والتركيبى المتناهيين والمباشرين. «فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية ، لاوحدة ميتة أو تجريد تصوري» وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التى تشمل فى جوفها كل شىء، سوف نجد أن هذه الحياة هى الله. ويستطيع الإنسان الإرتفاع إلى الحياة، ولكن لا يكون ارتفاع المتناهى إلى اللامتناهى، لأن هذه المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفى الذى يفعل بينما فعلاً مطلقاً، وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ويتم ذلك فى الدين ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح فى مقابل التعدد. وقد يتخذ التعدد المجدد شكل الروح ولكن لا يكون وجوداً حياً، وهو فى هذه الحالة يسمى القانون ويكون وجوداً تصورياً خالياً. (١)

وصحيح أن هيجل فى هذا النص عام ١٨٠٠ كان لا يزال يرى فى الحياة الصيغة الأرقى من الفكر والفهم كل الأضداد. ولم يفرق بين الفعل الفلسفى. فالفهم وليس العقل هو الملكة العاجزة عن كشف حقيقة اللامتناهى. وكل ما يقوم به الفهم هو أن يضيف إلى الحد ما يحده، ثم يجد أن هناك حداً جديداً. وهكذا إلى ما لانهاية. ولذلك يصل الفهم إلى اللامتناهى الفاسد فى سياق المنهج التحليلى والتركيبى ويصل الفهم اللامتناهى الحقيقى فى سياق الدين. إذن ما كان يطلق عليه هيجل فى عام ١٨٠٠ ضمن. «مجمل المذهب» إسم الفكر سوف يسمية بعد ذلك

بالفهم الذى تقوم ماهيته على التحليل والتقسيم ووضع الحدود بين الأفكار بحيث تواجه فسوف يسميه بعد ذلك بالعقل الذى يرى أن مهمته هى الكشف عن الوحدة الكامنة وراء المختلفان، و تحطيم الفواصل التي يضعها الفهم، ولكنة سوف يربط بينهما ويعتبرهما جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل. (٢)

وهكذا ينظر المنهج التحليلي والتركيب إلى اللامتناهي على أنه تقدم المتناهي الذى بتقدمه يدفع حدوده باستمرار دون أن يصل إلى الغاية.

وأصبحنا نعرف الآن أن تجربة الحرية تقود إلى معارضة الفعل المعرفي التحليلي والتركيبى لأنها تجاوز المنهج التحليلي والتأليفى تجاوزاً جذرياً إلى الله القائم فى ذاته ولذاته إقامة مطلقة و حقيقية. ونستخلص من المعرفة المتناهية ان المطلق لا يمكن ان يكون موضوع الفكر الفلسفي وانه يمكن ان يكون موضوع الدين بعد تخفيض الدين نفسه إلى درجة «الدفق المحض» ويفلت الن من الفهم العلمى كما يفلت من أنواع المعرفة كافة ولا تدركه المعرفة التحليلية- التركيبية وإنما يدركه الحدس او الاعتقاد.

وأما هيجل فلا يقبل النتائج المترتبة على هذا الأفق. لأن الأفق الاعتقادي يوقع اعتزال الفكر من عالم المطلق الذى صار خارج نطاق الإدراك. والفهم. وإنما الحرية اللامتناهية، المطلقة، لا يمكن أن تخفض إلى منهجية المعرفة التي ينتجها الفهم المتناهي وإنما يمكن رفعها إلى الأسلوب- النظرى الذى ينتجه العقل اللامتناهي

. وهذا هو موضوع الفصل الثالث والأخير من الباب الأول.  
منذ البداية كان سورين كيركجورد يهاجم الأسلوب النظري  
في إدراك الإله عند هيغل والذي أسماه لودفيج فيورجياخ  
وفردريش نيتشه «اللاهوت المعلمن» أو «اللاهوت المعقلن» ورأى  
كثيرون أن أولوية الفلسفة عند هيغل ترادف الإلحاد الخفي أو  
الإلحاد الصريح. وأما البعض الآخر فقد رأى في الاتجاه الذي  
بلوره كارل روزينكراس جيورج لا سوف أن الدين هو المحتوى  
النهائي لفلسفة هيغل. قال إيرينبيج أن هيغل حافظ على الدين.  
وهذا هو التناقض الذي كان مصدر الإتهام الذي وجه لهيغل  
باعتباره «فيلسوفاً غير صادق وغير مفهوم». وهو التناقض  
الأساسي والجوهرى الذي عبر عنه (كارل بارت) بقوله إن  
«اللاهوت الذى تحمله فلسفة هيغل على عاتقها ليس متجاوزاً  
بالمعنى الحقيقي وإنما جاوز نفسه بنفسه».  
إذن هل هيغل سفسطائى كعلماء اللاهوت السابقين كافة؟  
ماذا يعنى المحتوى الدينى لغاية الفلسفة؟ هل يقود ذلك إلى نفى  
أو عدم فهم الاعتقاد الدينى؟ حقاً، ماذا يبقى للاعتقاد إذا  
حافظت الفلسفة على محتواها وألغت شكلها؟ وإلى ماذا يصير  
الشكل النظري بعدما يكون قد أدخل المحتوى الدينى؟ وإلى ماذا  
يصير المحتوى الدينى بعدما يكون قد تقولب فى قالب فلسفى؟

## الفقرة (١) : تخارج الفلسفة والدين :

يجب ان نتناول في البدء مشكلة تخارج الفلسفة والدين لأن هذا التخارج هو أساس الغائية اللاهوتية التي تجري ضمنها الفلسفة. فإذا كانت غاية الفلسفة معرفة الله فإن هذه المعرفة لا يمكن تخفيضها إلى الإعتقاد الديني في الله حتى يظل الاعتقاد الديني والمعرفة النظرية مستقلين الواحد عن الآخر دون خلط. كيف استقلت الفلسفة عن الدين؟

من المعروف هيجلياً أن الحقيقة أو معرفة طبيعية الله لا تصل إلى البشر إلا عبر وسيلة خارجية<sup>(٢)</sup>. إذن يفترض الدين الله معطى سلفاً من خارج العمل الفلسفي أو النظري.

لذا صرح يعقوبي في الرسائل (١٧٩٩) بأنه لا توجد معرفة فلسفية بالله (NICHTIGKEIT) أو أنها بلاقيمة (WERTLORLOSIGKEIT). ويشعر يعقوبي بالله ويؤمن به. لكنه لا يعرفه معرفة نظرية أو متناهية أو فلسفية. وهو على يقين بالله يقيناً مباشراً لا يقدم على توسط البراهين أو العقل النظري. وهو امتداد لفلسفة اسبينوزا التي ترى أن التعيين على وجه العموم نفى فكيف نحدد الله؟ فإن تحديد الله هو نفى وحدة تأسيسه على وجود مغاير له.

ويعقوبي واسبينوزا هما إمتداد لأحد تيارات اللاهوت المسيحي الذي أعلن عن عجزه عن التعبير عن الوحي أو المطلق. كما أعلن أن المعرفة ليست معرفة المطلق بعد. لذا تم التخلي عن المعرفة النظرية والصياغة العلمية في ميدان علم اللاهوت نفسه حيث أن علماء اللاهوت باتوا يعتقدون تمام الاعتقاد في أن الله

قد ظهر أو أنه يمكن صياغة لغة حقيقية حول طبيعته أو وجوده. وعلى هذا فقد تم اعتبار التجسد حدثاً عابراً، عرضياً، اعتباطياً، لا يقوم على القرار الإلهي الأزلي.

أنكر اللاهوت المسيحي نفسه حين غاب عن معرفة الله وقال بأنه في المحال أن يعرف العقل الله أو وجوده أو طبيعته فضلاً عن العجز أمام الوقائع المتعالية. فرفضت الفلسفة معرفة الخبرة معرفة عقلية يقينية في إطار من إزاحة الميتافيزيقا في الأعقل. ومنذ اليونان «اللاأدرية» لا تعترف بأى قيمة عقلية لغير العلوم التجريبية. وظلت «اللاأدرية» إغراء دائماً للروح بين التوكيدية والشكوكية. كما راح علم اللاهوت المسيحي أو مال نحو تضيق الخناق على سلطة العقل وحصره في حدود الأخلاق والدين عموماً وإقامة مصداقية الاعتقاد خصوصاً.

وهذا التيار اللاهوتي، الإيمانى، الاعتقادى، اللاأدرى، الفلسفى (اسبنيورا أو كانط وما بعد كانط) أثمر نظرية فيما لا يمكن التعبير عنه. وقد لاقى هيغل مشكلة اللامعرفة في «ظواهريات الروح» على سبيل المثال وفي «الاعتقاد والمعرفة» حيث انتقد فلسفة الإنكسار عند كانط ويعقوبي وفيشته.



## ١-١ - الافتراض الديني

### ١ - الوحي والعقل

علمنا هيجل أنه من الضروري أن نزيح الفروض والافتراضات جميعاً من مجال البحوث الفلسفية. وكان عمانوئيل كانط قد أثار سؤالاً جوهرياً حول موضوع التفكير ويحث عن الشرط الأعلى للذات المفكرة. وبعبارة أخرى، لا يتساءل عمانوئيل كانط عن الذات المفكرة من منطلق أنها ذات مفكرة وإنما من منطلق أنها ذات إمبيريقية. لأنه ليس في مقدور الذات المفكرة ان تدرك نفسها إدراكاً مباشراً يتوسط فيه الإنعكاس الذاتي المباشر على نفسه.

ومن ناحية أخرى رأى يوهان جوتليب فichte في الشروط المسبقة للذات المفكرة الغاية الجوهرية. إنها غاية فكر الموضوع المحض، أى فكر التى هى فى حال هوية مع نفسها. والذات هى المحتوى الذاتي أو الفرض الذاتي. وما يعنى فيشته هو التفكير فى المحتوى بمعنى التفكير فى التفكير.

وبالمقارنة بفichte و كانط و شلنج طلب هيجل إلى المحتوى موضوع التفكير وإلى المحتوى الكلي أن يزيل الحجاب عن نفسيهما. وذلك بحركتهما ومن خلال متناقضاتهما غير المتناهية أبداً. وذلك حتى تبين شروط هوية المحتوى مع نفسه وحتى يوجد الشرط الواحد مجموع الشروط فى المعرفة المطلقة.

ومن هنا فإن هيجل لا يستطيع أن يفكر فى الله إلا اذا كان



الله يحمل بداخله الحدود المنطقية والطبيعية للاهوت نفسه. وتعرض اللاهوت عرضاً تتموضع فيه الذات (موضوع الفكر) تدريجياً. وتضع فيه الذات نفسها وضعاً ذاتياً وخاصاً. وأما علماء اللاهوت الوسيطيين فقد قاموا ببلورة لاهوتهم النظري على أساس الاعتقاد والسلطة العقائدية للكنيسة وليس على أساس ذاتي. كان العقل في العصور الوسطى يخضع إلى «سلطة خارجية» عن العقل والذات. وكانت المعجزات والعقائد بمعزل عن سلطان العقل. وها هي المشكلة.

يستمد العقل مبادئه من تموضع الذات وأما الإيمان فيستمد مبادئه من الله. لذلك لم يكن الفكر عند فلاسفة العصور الوسطى قط فكراً حراً يبدع فروضه الخاصة بل كان يرجع دائماً إلى ضوابط خارجية.

ولا شك ان هيجل ينطلق كغيره من فلاسفة العصور الوسطى من معطيات المسيحية الوضعية. لكن هذه المعطيات تمثل عنده فقط الطريقة أو منطلق البلورة الفلسفية. ولا تمثل بأي شكل ضابط التفكير الفلسفي. وبالتالي فالفلسفة حرة ومستقلة في تناولات المعطيات الديانة المسيحية. لذا فالديانة المسيحية لا توجه الفلسفة<sup>(٤)</sup>. وعند هيجل إذن لا تخضع الفلسفة إلى الدين لأن النظرية لا تخضع إلى التمثيل. وإذا كان التفكير ينطلق من معطيات الدين الأول فإنه يجاوزها ولا يحافظ عليها كما هي أو كما تبدو له. وإذا كان التفكير يجاوز الدين فإن ذلك يفي الضيا أنه يمر بها مروراً حتمياً. وهكذا فموضوعات الفلسفة هي نفسها

## موضوعات الدين (٥).

إن موضوع الفلسفة والدين معاً هو الدقة أو الله. وإذا كانت الفلسفة والدين تتناولان المتناهي والطبيعة والروح فإن تناولهما يصل هذه الموضوعات بالله. وقد كان هذا الوصل الهيجلي ثورة على الروح السائدة في عصره. لم يستطيع عصر التنوير أن يشبع حاجة الإنسان الإلهية. بل جعل الرغبة في معرفة الله رغبة محالاً وكافراً وبلا جدوى<sup>(٦)</sup>. وقد أبرز عصر التنوير التناقض بين الفلسفة وبين المسيحية. «وذلك لأن كلاً من الفلسفة والدين له ميدان خاص. وهذان الميدانان هما، في رأى، الأغلبية، متعارضان متناقضان، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان، فهو يتنافى تماماً مع ما تقضى به الفلسفة»<sup>(٧)</sup> وكان هذا التناقض من صنع علماء اللاهوت والدين. «التنوير هجرة الإنسان من اللارشد، والإنسان على هذه الهجرة. واللارشد هو عجز الإنسان من الإفادة من عقله من غير معونه من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الإنسان ذاته عندما لا تكون علته مردوده إلى نقص في العلم، وإنما نقص في العزيمة والجرأة على أعمال العقل من غير معونة الآخرين، كن جريئاً في أعمال عقلك . وهذا هو شعار التنوير.<sup>(٨)</sup> إن التنوير ليس في حاجة إلا إلى الحرية وأفضل الجريات خلو من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادى قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب ! ويقول الكاهن:

لاتفكر بل آمن ! (ولكن ثمة سيد واحد فى العالم ينادى قائلاً :  
فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكنى أطمع !). ومعنى ذلك ان الحرية  
مقيدة. ولكن ما الذى يعرقل التنوير؟ بل ما الذى لا يفيد التنوير؟  
جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للفعل. وهذه  
الحرية هى التي تغير البشر»<sup>(٩)</sup>.

وأما هيغل فهو واحد من الفلاسفة المعارضين لعصر التنوير.  
والسمة المشتركة بين الفلاسفة المعارضين للتنوير «هى رفض  
السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة، عندهم، كامنة فى السلفية،  
بالأخص السلفية الدينية التى تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة  
للجدل. ومع ذلك فقد حاول السلفيون مصارعة الحجج التنويرية  
بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشرى<sup>(١٠)</sup>» وهيجل  
هو آخر الفلاسفة المدرسين المحدثين الذين قالوا بإمكان قيام  
فلسفة مسيحية» وقد استعمل أول من استعمل تعبير فلسفة  
مسيحية القديس أوغسطين فى كتاب «ضد يوليان الپلاچى» وفى  
كتاب «مدينة الله». ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية الفلسفة  
الحقيقية الوحيدة. «ذلك أنه يقول إن الفلسفة هى محبة الحكمة،  
والحكمة هى «الكلمة» و «الكلمة» قد تجسدت على صورة «مسيح»  
وهذه الكلمة هى الحياة، والحياة هى النور، والنور لم يأت تبعاً  
لهذا إلامع المسيحية. وعلى ذلك فالفلسفة الحقيقية هى المسيحية  
؟ فهذه إذن موجودة، وهى الدين المسيحى.<sup>(١١)</sup>

وعلى هذا يؤمن هيغل لكى يتعقل ويتعقل لكى يؤمن فى حركه  
مكوكية مستمرة بين الإيمان أو العقل. هو امتداد وتطویر للإيمان

الذى ينشد العقل حسب عبارة القديس انسلم.

هيجل سليل انسلم واما نيكولا ماله اتش فهو سيصل القديس اوغسطين. وبشكل عام لا يمكن فهم فكرة هيجل عن «اللامتناهى» بدون العودة إلى المسيحية. فهي فكرة لم تكن موجودة في الفلسفة اليونانية «وإنما وجدت لأول مرة في المسيحية أو بعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية، خصوصاً عند «فيلون»<sup>(١٢)</sup>» بينما نجد أن اللامتناهى هي عند ارسطو مثلاً هو الشيء الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى»<sup>(١٣)</sup>

وتقوم الفلسفة المسيحية عند هيجل أساساً على النظر في العقائد المسيحية. لذا يجب أن نذكر القارئ بما تعنيه العقائد المسيحية عند هيجل.

اولاً، المسيحية دين. وعبارة أخرى، تفترض مسيحية هيجل الموقف التالي للدين: الحقيقة التى تصلنا بواسطة الدين معطى خارجي نجد أنفسنا أمامه<sup>(١٤)</sup>. وصحيح ان الديانة المسيحية عنده هي الديانة الكاملة، المتكاملة، الموحاه والمحياة معاً. لكنها تبرز أكثر من اى ديانة أخرى الطابع الخارجى: «محتواها معطى ومتطور إليه باعتباره علوياً أو مابعد العقل»<sup>(١٥)</sup>. إلا أن الدين المسيحي ينطبع بطابع التفوق على الديانات السابقة عليه بأن هذا الخارج البارز يميز مضموناً متفكراً فيه بداخل الدين.

فقد كان موسى وزراده شت ومحمد (ص) اسلاً. لكنهم لم يشاركوا بأنفسهم في صناعة محتوى العقيدة والمحتوى المطلق

والحقيقة الأزلية التي هي ذاتها ولذاتها (١٦) . فالتخارج عندهم غير مضمون في التداخل المضموني. بينما تظهر الديانة المسيحية وتوحي وحيّاً خارجياً النشاط الفكري الإلهي نفسه. لأن شخصية المسيح ليس شخصية تاريخية (١٧). تاريخية بمعنى أن المسيح لا يخرج عن الله خروجاً محصناً أو بسيطاً. وبالتالي فموضوع الوحي جزء لا يتجزأ من محموله أو العقل البشري جزء لا يتجزأ من المحتوى الإلهي الكلي.

لكن هذه الهوية الكاملة بين موضوع الوحي ومحتواها (المحمول)، بين العقل والمحتوى الإلهي، في سياق الديانة المسيحية، لم يكن ممكناً أن يظهر إلا في خاتمة عملية تطور الطبيعة الإلهية وبعدها ان تكون قد جاوزت الدرجات السفلية للتخارج المحسوس. فهكذا شاهد موسى الله في الدغل الحار. وهكذا تمثل اليونان آلهتهم تمثيلاً بان على تماثيل رخامية أوفي صور أخرى (١٨). كان من الضروري إذن أن تظهر الديانة المسيحية لتدخل هذا التخارج الأول ثم تضيف عليه الصنعة الروحية ضمن سياق الإتساق التام بين الروح والعقل. يقول هيغل إنه علينا أن نوف الله في روحه وحقيقته (١٩).

إذن لا تصنع الفلسفة عند هيغل غير إدراك فكرة المسيحية إدراكاً عقلياً. لأن المسيحية هي أقرب الحقائق للفلسفة. يؤمن هيغل لكي يتعقل. فغاية عمله الفلسفي الدائم هو أن يفهم الدين فهماً نظرياً وعقلياً. وكان تلاميذ القديس «انسلم» قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتاً عقلياً. وعلى هذا يجب أن تكون



المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية (٢٠) .  
والحقيقة أن هيجل كأئسلم يؤمن إيماناً ينشد التعقل ويضع  
المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية، حيث يتوسط  
العقل بين الإيمان ورؤية الله. وإذا كان العقل هو الحد الأوسط  
بين الإيمان ورؤية الله فإن ذلك يعني أن العقل فيه من الإيمان  
ورؤية الله على سواء.

## ٢- الروح الإلهية والروح الإنسانية

ومن بين ذلك وحدة الروح الإلهية والروح الإنسانية. ينشد  
الإيمان المسيحي التعقل وبالتالي فالتاريخ المسيحي هو  
الافتراض المنتج للفلسفة النظرية في معناها الهيجلي. والوجود  
في ذاته ولذاته أو الروح الكلية والمطلقة هي مبدأ الوحدة بين  
الروح الإلهية والروح الإنسانية، بين الروح والطبيعة، بين الأنا و  
في الأنا. والروح التي تصل الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة  
موحدة في ذاتها مع الإنسانية . لأن الصلة التي تربط الروح  
الإلهية بالروح الإنسانية هي صلة داخلية تربط فيها الروح الإلهية  
نفسها بنفسها . ومن ثم فالروح الذاتية أو فردانية الإنسانية لا  
تتفصل عن الروح وإنما تترجم الروح المطلقة ترجمة مختلفة  
اختلافاً متداخلاً . فالفردانية الذرية ليست سوى التفرد الذاتي  
للروح ، التمييز الذاتي للمحتوى أو للحرية .

ومن المؤكد أن موضوع الفلسفة هو الوحدة على وجه العموم .  
إلا أن موضوع الفلسفة ليس الوحدة المجردة ، البسيطة ،

الفارغة... وإنما موضوعها هو الوحدة الملموسة. وهو يعطى موضوعها على طول خط تطورها الانطولوجي والتكويني وعرضه. وتتبع هذه الوحدة الملموسة نفسها خطأ يتقدم من مستوى إلى آخر أو من تحديد خاص إلى تحديد خاص آخر. والتمثيل الديني والتنظير الفلسفي هي تحديد أن خاصان من تحديدات الوحدة الملموسة بين الفلسفة وبين الدين ثم تماهيهما إنما هما اختلاف وتماهي بداخل وحدة الروح المطلقة نفسها.

والخطأ في تأويل النص الهيجلي هو أننا نكتفي على وجه العموم بالوحدة المجردة تمام التجريد وغير محددة تماماً حين ننظر إلى وجه هيجل الفلسفي والديني. بينما يبين من التحليل أنه من الضروري أن نضع في المحتوى نفسه الذى يشترك فى صناعته الدين والفلسفة الحدود الشكلية المختلفة. فلقد سبق أن قلنا أن هيجل يضع فى الله الحدود ولحظة النفى حتى لا يصير إلى العدم الفارغ. وهذا الوضع لا يقود إلى اعتبار الله العام هو الله الذى تدرسه مختلف تيارات اللاهوت السلبى الذى ينفي أية معرفة بالله على وجه العموم دون اليقين. والفارق بين القديس هيجل والقديس اسبينوزا على سبيل المثال أن الله عند القديس هيجل محدد تحديداً غير بسيط فى سياق نفى منكسر، ثانوي هو نفى النفى أو النفى المطلق أو التحديد الجوهرى لجوهر المطلق.

وفى ضوء هذا فإن المحتوى يتحدد تحديداً تمثلياً حيناً وتحديداً نظرياً حيناً ثانياً. وبدل أن تخوض فى هذه الوحدة بحد



محدداتها المتنوعة جرت العادة السيئة أن تدرك تحديداً واحداً  
ونعزله عن التحديدات الأخرى . ويقود الإدراك أحادي الجانب  
إلى التحديد المتخارج والأسوأ .

وعلى هذا فإن الله حسبما يبين من حقيقة الفلسفية يحتوى  
هوية مباشرة هي اختلاف لامتناهى وهي موضوعة وضعا  
اختلافيا لا متناهياً . إنما يدركه الدين والفلسفة معاً هو «روح  
الروح» أما أسماه أرسطو «فكر الفكر» ، أي الفكر المنكسر  
نفسه .

## الفقرة (٢) : إلغاء التمثيل الديني :

وهكذا يصل هيغل الدين بالفلسفة اتصالاً مؤسساً على أن الدين والفلسفة يقومان على الروح . وسنرى فيما بعد أن التحول من التمثيل الديني إلى الفكر الهيجلي النظري ليس نابعاً فقط من قرار الذات التي قررت أن تتفلسف<sup>(٢١)</sup> وإنما هو أيضاً ينبع من الحركة الروحية والمضمونية . وسنرى أيضاً أن إلغاء التمثيل الديني وإنما يشدد على ضرورة المرور باللحظة الدينية<sup>(٢٢)</sup> . وبعبارة أخرى ، يفقد التمثيل الديني نفسه باعتباره لحظة وينتهي إلى ما بعد نفسه حيث يجد نهايته الجنازية في فلسفة الانتقال . وبعبارة هيجلية ، هذا هو التناقض الذي لا نستطيع أن نجد له حلاً دون أن نهوى إلى التفسيرات أحادية الجانب ، اللاهوتية حيناً ، والإلحادية حيناً ثانياً . وليس أولوية الفلسفة بالنسبة للدين دلالة على إلحاد الخفي وإنما هي دليل على نزعة العقلانية وتفاوته المعرفي .

ولهذا الإلغاء خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلي:  
أولاً : يجب أن نشدد على أن الروح تظل دائماً متماهية مع نفسها رغماً عن تجلياتها المتنوعة ، حيث أن الروح تغير نفسها لكن بالقرب من نفسها وتظل حرة . وهذا التغيير الداخلي يسمح أوهو الشرط الذي يقوم عليه إمكان المعرفة الإنسانية المتناهية سواء أكانت هذه المعرفة نظرية أو تمثيلية دينية . فموضوع الدين هو الجوهر المطلق . وأما الفلسفة فتريد معرفة<sup>(٢٣)</sup> لكن هذا الموضوع يتشكل بشكلين مختلفين هما الشكل التمثيلي الديني والشكل النظري الفلسفي .

ثانياً: ترتبط الثنائية الجوهرية بثنائية شكلية فالجوهر هو الشكل الذى هو فى ذاته محتوى جوهري أو المحتوى بوصفه شيئاً فى ذاته محدداً تحديداً جوهرياً<sup>(٢٤)</sup>. ومن ناحية يرتبط المحتوى الجوهري الديني بشكل خاص هو الشكل المحسوس<sup>(٢٥)</sup>. لكنه يرتبط على وجه العموم بشكل «التمثيل»<sup>(٢٦)</sup>. والمقصود هنا هو «VORSTELLUNG» التقديم، العرض، التعريف، الحفلة، الاعتراض، التمثيل وغيرها من مترادفات «التمثيل» وتمتاز الفلسفة عن الدين بأنها تجاوز التمثيل إلى «التفكير» فى «المحتوى» نفسه<sup>(٢٧)</sup>. وبعبارة أدق يجب أن نميز فى الدين لحظتين:

١- الشكل الموضوعى أو حد الوعى حيث تتخارج الروح الجوهرية أو المطلق عن الروح الذاتية تخارجاً موضوعياً، أى أنها تصير موضع الروح الذاتية.

٢- حد أو مرحلة الصلاة، الحميمة، العزلة، إزالة الانفصال السابق بحيث تتوحد الروح مع الموضوع وتنفذ الروح تماماً إلى<sup>(٢٨)</sup>.

وأما فى الفلسفة فهاتان اللحظتان متحدتان . لأن الفكر :

١- موضوعي حسب الحد الأول عنده شكل الموضوع لكنه بعدما فقد شكل موضوعيته<sup>(٢٩)</sup>.

برهن أن الفلسفة عندها شكل موضوعي تتخارج فيه الروح المطلقة عن الروح الذاتية. لكن هذا التخارج تتجاوزه الفلسفة. وأما الدين فيتردد بين التجاوز الفلسفي وبين إزالة التجاوز

الفلسفى .

٢- لكن الفكر يوحد المحتوى .(موضوعية الموضوع) والشكل النظري فحين أفكر يرتدى محتوى الفكر شكل الفكر . لأن محتوى الفكر لم يعد أمامي <sup>(٣٠)</sup> . وبعبارة أخرى، يضع أولاً، أمامه محتوى الفكر الموضوعى . ثانياً ، يتداخل معه . ويكمن تفوق الفلسفة على الدين فى أن نوع التكوين الذى تنتجه يقوم على أن الذات تبثّل موضوعية المحتوى الكلى وذلك فى مفكر (الشكل) الفكر (المحتوى) . ثالثاً ، من الطبيعى أن هذه الأشكال فيما بينها عند ظهورها الظهور الأول المحدد والواعى بالاختلاف أقول من الطبيعى أن تتفاهم هذه الأشكال فيما بينها . بل إنه ضروري <sup>(٣١)</sup> . فى بدايته يتجرد الفكر تجريداً عن نفسه بحيث يبدو فكراً بلافكر أو شكلاً فكرياً بلا محتوى فكري (المحتوى الجوهرى) . وبالتالي فإن الفكر يحد نفسه بالمحتوى الفكرى لأنه يصير إلى الحال الملموسة . ويعنى الفكر الملموس عند هيجل أنه المفكر القائم على وحدة الشكل الفكرى والمحتوى الفكرى، محصلة العملية والعملية الملموسة نفسها التى تتضمن اتساق الشكل والمحتوى الدينى . ولأنه ملموس فالفكر لا يتقن فقط عمل لحظة التجريد . فالتجريد وحده هو جوهر عمل ملكة الفهم . وينفى الفهم كم تحديد ملموس فى ذاته . ولا يحافظ الا على الكائن الاعلى المجرد <sup>(٣٢)</sup> . وبالعكس ، يحافظ الفكر الملموس على تجربته كالحظة من لحظات التحديد الملموس الأعم للروح التى تحد من داخلها محتوى الفكر . وهكذا فقد كان إله اليهود ، الإله

الأب ، إلهاً مجرداً (٣٣) كائناً بمعزل عن الإبن وفي العالم  
 اليوناني قام الصراع مع الشكل الديني مبكراً فقد هجوماً  
 شرساً (٣٤) . ونما بعد ذلك بفعل الفلاسفة الملاحدة . فهاجم  
 سقراط شكل الدين اليوناني وإن خضع إلى طقوس دينه . فنحن  
 نعرف أنه لحظة موته طلب أن يقدم ديكا إلى « إسكولباب »  
 واعترف الأفلاطونيون المحدثون بعد ذلك بفترة طويلة بالمحتوى  
 العام للدين الشعبي الذي هاجمه الفلاسفة هجوماً صريحاً حيناً  
 وخفياً حيناً ثانياً (٣٥) . وهكذا كان أيضاً مصير التعارض في  
 الفلسفة المسيحية . فقد طور فكر آباء الكنيسة عناصر العقيدة  
 المسيحية ولم تصبح العقيدة نسقاً لإلبن أيدي الآباء الفلاسفة.  
 وقد بان هذا النمو الفلسفي للإيمان الديني خصوصاً في عصر  
 الإصلاح (٣٦) . وهذا النمو هو اللحظة الأولى في عملية تطور  
 الصلة التي تربط الفلسفة بالدين . واللحظة الثانية تتمثل في  
 التثبيت الفكري للدين في عقيدة تعارض العقل . واللحظة الثالثة  
 تتمثل في أن العقل يفترض نفسه ويعارض الدين معارضة جدلية  
 تتحول من الفهم الفاصل إلى العقل المتصل . إذن لدينا أولاً ،  
 العقيدة ، ثانياً ، التثبيت ، ثالثاً ، التعقيل . العقيدة ثم الفصل بين  
 العقيدة والعقل ثم الوصل بين العقيدة والعقل . وقد كان الفصل  
 بين العقيدة والعقل عملاً من أعمال الاستدلال دون حرية (٣٧) ، دون  
 توسط عقلي بين الفلسفة والدين . ذلك التوسط الذي يدرك  
 الجانب المجرد والجانب الجدلي ، جانب الفهم وجانب النفي  
 العقلي ، جانب غيبة المحتوى الديني وجانب الشكل النظري ، في

أنات متباعدة ومتقاربة.

ويقود هذا التوسط النظري العقلي بالضرورة إلى تشوية الدين . وقد كانت فلسفة هيغل المسيحية معاصرة لثقافة تحمل تفسيراً سيئاً للدين بل تحمل أزمة حادة للدين برز فيها الإلحاد . وبالطبع لايسىء هيغل تفسير الدين . وهو ليس ملحداً على وجه العموم . لكن الإحتواء الفكري لمحتوى الدين المفهوم يحل التمثيل الدينى فى الفلسفة والنظرية ، وبالتالي فإن الدين المفهوم لم يعد له علاقة بالدين المفهوم فهما عاما . وظل الدين المفهوم فهما هيجلياً يثير الكثير من الاضطراب والشكوك فى قلب المؤمن . لأن الدين يظل شكلاً خارجاً عن الحقيقة وعليها . وهو الشكل الأسطوري ، التاريخي ، الوصفي . وهذا فضلاً عن أن عقيدة التثليث ليست سوى ترجمة الحقيقة . وما هو مصير فكر لوثر حينما ينتقد التصور ؟ ويقول هيغل أن كلمة «ZEUGEN» تعبر عن دلالة الفكرة المطلقة على نفسها وليس على فكرة التناسل بين الأب وإنجاب الإبن . وهذه هى أيضاً حال فكرة الخلق والألم...

ويرتبط هذا الإنحلال الدينى فى التصور الفلسفى بالمرحلة التاريخية التى عاشها هيغل . ففي قلب الثورة المضادة الدينية والعهد المقدس وفى الدين المسيحى إلى دين الدول الأوروبية جمعياً أثير سؤال اختفاء أو زوال هذا الدين.

لذلك كان إلحاد القرن الثامن عشر إلحاداً سياسياً فى جوهره . فاصطدم الفلاسفة الماديون والموسوعيون بالكنيسة لأن الكنيسة كانت إذ ذاك جزءاً لا يتجزأ من بنية الدولة ومن



المؤسسات الاجتماعية والسياسية والموروثة . ولم يكن صراعهم مع الحق الإلهي وإنما كان مع الاستبداد والطغيان . كأن الدين المسيحي معادياً للسياسة الإنسانية أبدعه الطغاة لحو حرية الإنسان . يتول البارون نولباك (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الكيميائي الفرنسي والفيلسوف الألماني الأصل أن «الدين هو فن إسكار الناس بالحماسة لمنعهم من الإهتمام بالمصائب التي ينزلها بهم أو لك الذين يحكمونهم» . و «ميلييه» اليقا يقول: «الجهل والخوف هذان هما محورا لدين. . . لقد كان هدف المشرعين الأوائل أن يسيطروا على الشعوب ، فكان أيسر سبيلهم إلى ذلك أن يخيفوهم وأن يمنعوهم من إعمال العقل. . . وكلما ازداد المرء إمعانا في دراسة النواميس والمبادئ الدينية ، يزداد قناعة بأن هدفها الوحيد مصلحة الطغاة والرهبان» (٣٨) .



### الفقرة (٣) : الدين وما بعده :

هل يعنى ذلك أن فلسفة هيغل النظرية تقفز إلى ما بعد الدين؟ هل هيغل ابن عصر التنوير وبالتالي فهل يرى أن المعرفة هي المطلق بغض البصر عن المطلق ذاته؟

وإذا كانت الفلسفة النظرية تشبع نفسها فيما بعد الديانة المسيحية فإن هذا يقود الفلسفة إلى أن تكون فلسفة «بلا شكل، بلا محتوى بلا حد؛ بينما الشكل والمحتوى والحد هو الطريقة الوحيدة التي تكون بها الشئ بالنسبة للروح ، تكون عقلية، واقعاً منتجاً ، نافياً ، فى ذاته ولذاته " (٣٩) . إلا أن هذه المادة متناهية، ولأنها فى صورة ، إنها محتوى أوجد ذاتى وبالتالي فهي عاجزة عن إعطاء سمك لفراغ الأزل . ومن موقعها فيما سبق المسيحية تبحث الفلسفة النظرية من جديد عن المسيحية (٤٠) . تبحث من جديد عن المسيحية وليس عن الدين الروحى الذى يدين به عصر التنوير . صحيح أن خاصية التنوير هي حرية الروح. لكن خاصيته الثانية هي العجز التجريدى عن تمييز حدود المحتوى المتناهى من داخل حدود الحقيقة نفسها (٤١) .

دين هيغل ليس دين الفهم وإنما هو دين العقل . وبالتالي فهو ليس ديناً ما بعدياً بلا جوهر . وليس الدين عنده مقصوداً فى ذاته وإنما هو مقصود لغيره . وهذا الغير هو الفيلسوف الذى بدون الدين يقع فى هاوية اللامحتوى . حيث أنه لا يوجد محتوى غير الله . وإذا كان الفيلسوف يقيم فيما بعد الدين المسيحى فأين يذهب ليجد الجوهرى والأزلى؟ (٤٢) . قد يسير فى طريق الإلحاد . لكن طريق الإلحاد ليس طريق هيغل . كما أن طريق هيغل هو طريق الهروب إلى ما بعد موضوعية الحقيقة.

## الفقرة (٤) :تداخل الدين والفلسفة :

### ٤/ (أ) الشكل الدينى يحرر الجوهر الفلسفى

وتتبع ضرورة إلغاء الشكل من بعض نزعات الديانة المسيحية نفسها . فالديانة المسيحية تدعو الفلاسفة إلى الانطلاق من فروضهم الخاصة وإلى تحديد أهدافهم بأنفسهم دون أى تدخل من علماء اللاهوت والدين . إنها المسيحية هى التى تتطلع إلى علم الدين ، إلى لاهوت يشترك مع الفلسفة فى تصور الله. وهكذا وقعت الديانة المسيحية فى العصور الوسطى الظلماء نحو صياغة لاهوت مدرسى . وذلك على سبيل تفكير وتعقيل تعاليم الدين الموحى العميقة. وبالطريقة نفسها صاغ أفلاطون وأرسطو تعاليمهما.

وبالتالى فالفلسفة أو علم العقل الفكرى ليس متحرراً تمام التحرر من صياغة الفروض . والفرض الأول الذى عليه أن يصوغه هو أن يشرح ويفسر ويبين دين عصره . وهو بطبيعة الحال ليس فرضاً خارجياً . لأنه كما سبق أن قلت يدفع الدين الفلاسفة نحو تنمية وبلورة شكل الفلسفة المطلق.

وكانت قد نشأت هذه الضرورة فى « فترة الآباء» التى تبدأ منذ بدء المسيحية إلى القرن التاسع الميلادى . وكان التفكير فى فترة الآباء مقتصرأً على آباء الكنيسة " الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحى ضد الغارات العنيفة التى شنّها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أى الأفلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثّة ، أو على

العكس . (٤٣) . وهيكل امتداد للقديس أوغسطين الذي لم يكن فيلسوفاً من فلاسفة العصور الوسطى على وجه الدقة وإنما كان فيلسوفاً من فلاسفة عصر الآباء . «ولد بمدينة " طاغشت " - Tae-gaste في شمال أفريقية في نوفمبر سنة ٣٥٤ . ودرس في مدرسة هذه المدينة أولاً ، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة في نوميديا ، وخاصة مدرسة قرطاجنة . ولقد كان أوغسطين مرهف الإحساس ، قوى العاطفة ، كثير التأثر ، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة ملحة في انتهاب اللذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياه . ولهذا كانت نفسه ميداناً لصراع كبير بين قطبين متنافرين ؛ ولم يستطع في النهاية إلا أن يوفق بين القطبين ، بأن قضى على أحدهما » (٤٤) .

ودفعته ثقافته المسيحية إلى أن يدرس الفلسفة ويسائل نفسه : " ما الحقيقة ؟ وما السبب إليها ؟ أى ما هو المنهج الذي يجب أن تسير عليه لكي نكتشفها ؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله في الوجود . " (٤٥) . كان قد بدأ بالكتب المقدسة . لكنه لم يجد فيها الكفاية . فقال بالفلسفة الأكاديمية التي تدفع الإنسان إلى الشك .

وبالطبع هناك فرق بين التوسط عند هيكل والحدس المباشر عند أوغسطين . لكن هيكل يقول بصيغة أوغسطين التي تتلخص في أن الإيمان للتعقل . فعلى على الإيمان ان يتجه إلى التعقل حتي لا يصير إلى السذاجة وإنما إلى الإيمان العقلي .

كما يذكر هيكل أيضاً القديس أنسلم ويمتدحه (٤٦) . وذلك

بسبب عبارته العميقة في نظر هيجل والتي تقول: «لا أفهم لكى  
أؤمن وإنما أؤمن لكى أفهم . لأننى أفرض أيضاً إننى لن  
أستطيع أن أفهم دون أن أؤمن " . وقد كان جواب القديس انسلم  
هذا على مشكلة العقل والإيمان التى أثارها الديالكتيكيون  
واللاهوتيون في ذلك العصر . وأما الديالكتيكيون " فقد أرادوا  
تحكيم العقل فى العقيدة ، وأنكروا عن هذا الطريق كثيراً من  
المعتقدات التى تعتمد على الوحي دون العقل مثل فكرة الإقحار  
ستيا، كما أنكروا اليوم الآخر . وبالجمله أنكروا كل الأفكار التى  
تتصل بالعقيدة من حيث هى عقيدة دون ان تكون قابلة للبرهنة  
العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة الإسميون . (٤٧)  
وأما اللاهوتيون فقد عارضوا الديالكتيكيين وشغلوا هذا العصر .  
وكان علي رأسهم بطرس وميانى (١٧٠٢+) . عارض فلسفة  
أرسطو والفلسفة عموماً وذلك لصالح الإيمان والتناقض والمعلول  
الذى بلا علة.

ثم جاء القديس انسلم وقال بأن الإيمان قاعدة العقل. وهو فى  
ذلك أقرب إلي اللاهوتيين منه إلى الديالكتيكيين، مع بعض التعديل.  
وكان القديس أنسلم قد ولد " فى مدينة أوستا فى شمال  
إيطاليا فى أواخر سنة ١٠٣٣ . ودرس دراسته الأولى فى  
مدارس البندكتيه . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية آراءات يكون أحد  
رجال الدين ، وساعدته امه على هذا الإتجاه . (٤٨) . وهو  
الاتجاه الذى يوجه فكره عموماً وتصوره لعلاقة العقل والإيمان  
خصوصاً.

ومن ناحية أخرى يقرب هيجل بينه وبين لوثر ، حيث دفع الإصلاح الدينى البروتستنتى إلى التفلسف «تضافرت عدة عوامل علي قيام هذه الحركة ، نذكر منها تدهور الكنيسة الكاثوليكية فى روما وروح النقد والتمرد من القيود التي فرضتها الكنيسة على حرية البحث والتفكير ، وموقف حكام ألمانيا فى الوحدات السياسية العديدة ، هو موقف ، أملتة رغبتهم فى التخلص من سيطرة كنيسة روما وتدخل البابا من ناحية ، وتطلعهم إلى الإستئثار بأحوال الكنيسة ، وممتلكاتها الشاسعة من ناحية أخرى ، وحقوق الفقراء التي شكلت السبب المباشر فى قيام الحركة الدينية التى حمل لواءها مارتن لوثر وتطورت تطوراً سريعاً إلى حركة دينية ثورية»<sup>(٤٩)</sup> . كانت حركة نحو اسلوب أبسط وأكثر روحانية فى المسيحية . ومن هنا كانت المسيحية دافعاً نحو الفلسفة المسيحية الروحية.

واللحظتان الأوليتان الروح الذاتية والروح الموضوعية هما حدان متناهيان وعابرتان من حدود الروح . وأما الدين فهو الصفة التى تصف الروح المطلقة فى مجموعها الفنى والدينى والفلسفى<sup>(٥٠)</sup> . الدين هو الروح المطلقة ، أى الوحدة القائمة فى ذاتها ولذاتها ، بين موضوعية الروح ومثالياتها (أوتصورها) ، وهى الوحدة التى تنتج إنتاجاً ازالياً . إنها الروح فى حقيقتها المطلقة تلك الروح المطلقة . إن الدين هو مبدأ ومدة الدرجة الثالثة من درجات تطور الروح<sup>(٥١)</sup> . واللاهوت هو مركز الدائرة المتفردة، المتكسرة ، التى تجمع بين موضوعات الروح المطلقة. والتنوع



الفارغ للموضوعات الفنية والدينية والفلسفية يتجمع فى «المفرد الموضوعي» اللاهوتى البسيط الذى يحد نفسه بحدود الفن والدين والفلسفة الجزئية .

والخلاصة أن اللاهوت هو المركز الذى تنطلق منه الفلسفة وتصل إليه الفلسفة . تتأصل الفلسفة فى اللاهوت وترجع الفلسفة إليه (٥٢) .

#### ٤/ب : الشكل النظرى والمادة الدينية أو إنتاج الدين

##### ومحتواه أو المسيحية هى الفلسفة الحقيقية

بوصفه مادة يعيد الدين إلى فلسفة صريحة . وذلك بمعنى أن الدين بوصفه مادة يوحد الشكل النظرى ومحتواه ، أى أنه يفكر تفكيراً نظرياً فى الله ويحله ويحيله إلى نفسه عن طريق التعارض بينه وبين نفسه بحيث يتنوع الاختلاف ويتعارض ويتناقض حسب حد الفكر والتصور القائم على توحيد نفسه واختلافاته .

فالدين كمحتوى فقط لا يكفى . لا تكفى وسطية المحتوى الدينى ومركزيته . لأن موضوعات الروح المطلقة الفنية والدينية والفلسفية تمكث داخل الوحدة المتخارجة ، المفككة . لذا فالدين فلسفة أو لحظة من لحظات فلسفة الروح الأساسية . وفلسفة الروح هي اللحظة الثالثة من لحظات تطوّر دائرة المعارف الفلسفي . تتلو علم المنطق أو علم الفكرة فى ذاتها ولذاتها . وتتلو أيضاً فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة فى غيرها . وتختتم مسيرة الفلسفة باستعادة الفكرة لذاتها بعد تخارجها فى غيرها الطبيعى وفلسفة الروح وهى وإن تختتم المسير الفلسفى فهى لا تنفصل عن

فلسفة الطبيعة ولا تستغل جوهرياً عن فلسفة المنطق.

الدين فلسفة من حيث كونه العامل قبل النهائي من عوامل عودة الفكرة إلى ذاتها . وإذا كانت الروح هي إقامة الفكرة إلى جانب نفسها فإن الدين هو آخر صلة تربط الفكرة بنفسها قبل الأخيرة . وهي تظل فكرة فلسفية أو صلة فكرية . وبالتالي فالمسيحية تفكر . ويحتوى تعبير التعبد علي محتوى فكرى . إن التعبد فكر في حال بحث عن نفسه الحقيقية (٥٣) . ولا تفكر المسيحية في صورة ضمنية فحسب وإنما تبلور في صورة صريحة الأفكار النظرية الصريحة.

وصاغ فلاسفة العصور الوسطى والفلاسفة آباء الكنيسة أفكاراً نظرية صريحة في قالب فكرى واضح . وقد كانت افكاراً محدودة بحدود واضحة فكرياً في العقل والاعتقاد والمعرفة والألوهية والعالم والنفس والأخلاق والسياسة وغيرها من القضايا . وكانت فلسفة من حيث أنها كانت محصلة عمل فكرى جد وليس من حيث خضوعها للكنيسة وسلطتها . واسرار الدين هي العنصر النظري في الفلسفة (٥٤) . وهي اسرار بالنسبة للفهم لا بالنسبة للعقل . وفي نظر العقل ليست اسرار الدين حقائق خاصة وإنما هي الحقيقة المطلقة والكلية التى تحتوى على كل شئ والتى خارجها لا يوجد شئ آخر . ويمتلك الدين النظرى الكلية التى تخصص نفسها بنفسها من حيث أن المسيح يوحد فعلياً بين الإنسان (الخاص) والإله (العام) . إنه الإله الخاص . وأما التوحيد الذى يقوم به الفهم فهو من إنتاج عمل خشن وجامد.



لذا فالدين النظرى عند هيغل ليس هو الدين المفهوم وإنما هو الدين العقلى أو المتصور. والدين النظرى عنده يختلف إختلافاً جذرياً عن «اللاهوت الطبيعى» . لأن مهمة اللاهوت الطبيعى «هو أن يجاوز الدين الوضعى، الموحى، وأن يقيم معرفة فلسفية بالله. لكن اللاهوت الطبيعى هو نوع من أنواع ميتافيزيقا الفهم ، أى أنه علم الفهم وليس علم الفكر العقلى. ولا ينظر اللاهوت الطبيعى إلا إلى الله وبطريقة تجريدية وحسب الفهم يحيل الله إلى جوهر. وتصوره اقتصر على محصلة جوهر الفهم . وأما لاهوت هيغل، اللاهوت العقلى ، فهو يجعل الله روحاً توحد الشكل النظرى أو الذاتى والمحتوى الجوهرى أو الموضوعى فى الجماعة الواعية.

وأما مفكرو التنوير فقد فرقوا بين الدين الوضعى والدين العقلى. وأما الدين الوضعى ، الموحى به فيقوم على العقيدة المبلغة والوقائع الفعلية . وهو إيمان تاريخى . ولهذا فإنه لا يصحح إلا عند قوم بأعينهم ذوى علاقة بالدين نفسه . ولذلك فهو ليس الدين الوحيد . وليست ملته هي الله الرحيم . ومثل هذا الإيمان ليس حياً ولا موجباً للنجاة . ولذا لا يمكن ان يعد ضرورياً ، بل هو فى ذاته ميت . ومن الخرافة أن نقول إنه ينجيننا ويخطئ ممثلوه حين يرون فى لوائحه وطقوسه أجزاء جوهرية للدين ، لأن مثل هذا الدين ليس أخلاقياً . وهو ليس كلياً لأن الكلية غير المشروطة ضرورية أو غير ممكنة بدون الأساس العقلى . إنه إيمان لكنيسة وليس إيمان الفلاسفة.

لكن إيمان فلسفة هيغل ليس إيمان التنوير الذى اتهم فيه

مفكروا القرن الثامن عشر . لأن الدين العقلي التنويرى ينطبع بالطابع «الطبيعي» من الناحية الموضوعية وبطابع الوحي نفسه من الناحية الذاتية.

وأما إيمان فلسفة هيغل فهو شبيه بإيمان القديس يوستينوس في العصور الوسطى. فإن يوستينوس يصف كيف " انتهى إلي القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً " (٥٥) ينظر في الله وطبيعة الوجود والجواهر اللامادية . إذن فقد وجد في كلام مسيحي لاقاه الحقيقة الكاملة ؛ فأمن بالمسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو، أنا فيلسوف . " (٥٦) . ولم تر " الحقيقة كاملة إلا في المسيحية " (٥٧) . ويدأ له " أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التي تتمثل وحدها كاملة في المسيحية . " (٥٨) . ولا يعرف الفلاسفة جانب من الحقيقة المطلقة إلا بقدر اقترابهم من المسيحية.

وبالتالى فإن الدين العقلي عند هيغل ليس دين العقل الطبيعى أو القانون الأخلاقي كما يتجلى عند اليونان والصينيين وغيرهم . إنه الدين العقلي الذى سبق أن قال به يوستينوس حيث قال " إن الأفلاطونية المحدثه موجودة بأكملها فى الآيات الأولى من " إنجيل يوحنا " فى هذا الإنجيل نجد الكلمة هى المسيح ، لأن " الكلمة " هي الله ، والمسيح هو الله . كما أننا نجد أيضاً أن " الكلمة " تلقي نورها على الإنسان لمجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها ، " فالكلمة " إذن قد ظهرت قبل أن

تتجسد وتأتى فى صورة المسيح . وعن طريق نور هذه " الكلمة " ألقى النور فى الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلاً ، لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسد الكلمة فى المسيح . ولذا فإن ما قال به القدماء من أشياء صحيحة ، لابد أن يعد صادراً عن " الكلمة " ولما كانت " الكلمة " هى المسيح فإن قالوا به جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحى كما أنه كان من حق يوستينوس -JUS- TIN أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التى قال فيها ارسموس : ERASMUS

( سقراط أيها القديس ، ادع لنا ! ) . " (٥٩) .

وعلى ذلك فالعقل الطبيعى اليونانى والتنويرى هو فى عمقه عقل مسيحى . ولذا فالمسيحية فلسفة بالمعنى الكامل ، والقديس هيجل فيلسوف بالمعنى بالمعنى الكامل ، أى بالمعنى الذى انتهى إليه لاكتانتىوس أن " المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ، وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف عن جزء من الحقيقة فحسب . فإذا أتيح لنا أن ننتخب فلسفة ، فنحن مضطرون فى نهاية الأمر - مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية - إلى الرجوع إلى معيار تستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل فى كل فلسفة . وهذا المعيار هو الإيمان المسيحى . " (٦٠) .

إذن هناك رجل يونانى أو صينى أو تنويرى حديث يبحث عن الحقيقة من طريق البحث فحسب . فلا يصل إلا إلى جزئية العقل

الطبيعي أو لحظة القانون الأخلاقي . ولا يصل أبداً على هذا النحو إلى اللاهوت العقلي كما يفهمه هيجل  
٤/ج : الشكل النظري والمحتوى الديني .

في (٤/أ) رأينا أن الشكل النظري يقف زمام الجوهر الديني في محاوله من أسرار الدين لأن تتشكل نظرياً . ثم شاهدنا في (٤/ب) أن الشكل النظري يقف أمام المادة الدينية وحده بين اللاهوت العقلي والشكل العقلي في إطار المسيحية . ثم نرى الآن في (٤/ج) أن الشكل النظري يقف أمام المحتوى الديني أي أن العقل يقف أمام الاعتقاد في تعارض منذ القدم . أحرق اليونان والأتينيون هذا الشعب الحر والديمقراطي كتابات عقلية وطالبوا بإعدام سقراط . وخشيت الكنيسة غالب الفلسفة من أن تهدم عقيدتها . وبالتالي فقد اعتبرتھا عدواً لها . وعارض اللاهوت العقلي الطبيعي الفلسفة خوفاً من أن الفلسفة تضع محتوى وتعلن بالتالي عن إنتاج مضمون مغاير للمضمون الديني التقصيري . ورأى لاهوت الفهم على وجه العموم إن المحتوى الذي تنتجه الفلسفة هو محتوى يهدف لإظلام الإعتقاد أو انه يهدف بعبارة أدق تأسيس محتوى للإعتقاد على أساس محتوى العقل النظري أو العقل الإيجابي .

وأما هيجل فيلاحظ أنه ليس من الممكن أن يكون هناك عقلان أو روحان ، أي ليس من الممكن أن يكون هناك عقل إلهي وآخر إنشائي مختلفين أتم الاختلاف من حيث جوهرهما وصيغ نشاطهما . فعقل الإنسان ومعرفة جوهره إنه على وجه العموم

العقل أو الإلهي في الإنسان . والروح بوصفها روح الإله ليس روحاً قائماً فيما وراء النجوم ، فيما وراء العالم وإنما الإله هو الحاضر وبوصفه روحاً هو في الروح والأرواح .

وإذا كان لابد من اعتماد التعارض بين المعرفة والاعتقاد فإن التعارض يرجع إلي تعارض يقيمه الله بنفسه في نفسه عبر حياته المنتجة والعملية . المعرفة والاعتقاد وجهان لعملة واحدة هي تأليه الله لنفسه في الإنسان من حيث أنه يكلم نفسه مرتين مرة دينياً ومرة فلسفياً .

ومن هنا فالفلسفة لا تعارض الدين . لأن ليس في مقدور الفلسفة أن تعارض الروح التي نعمل بداخلها وبداخل الدين معاً . وكلما ترك الإنسان من حيث كونه مفكراً عقلياً . أقول أن الإنسان كلما ترك الشيء يقوم بعمله فيه بالتخلي عن طابعه الخاص وكلما وقف موقف الوعي العام بحيث لا يبحث العقل عن خاصيته في التخصيص قلت إمكانية ارتكاب هذا التعارض لأن العقل هو الشيء نفسه ، الروح الإلهي .

ومن هنا فإن الفلسفة لا تعقلن الدين من خارجه أو بواسطة الفهم المجرد الذي يعطى للإنسان في أحسن الفروض حقيقة مصنوعة تقف في مواجهة الحقيقة الدينية الطبيعية . والفهم المجرد هو جوهر الفهم الذي أنشأ الصراع بين الفلسفة والدين منذ اليونان وإلى التنوير . وأما الفهم الملموس فقد كان فهم الفيثاغورثيين المحدثين والأفلاطونيين الجدد وآباء الكنيسة الكاثوليكية والقديس أنسلم وابدلار وهيكل نفسه . ويعنى الفهم



المموس انه فهم متطور ينمو من لحظة لأخرى . فمحتوى الفلسفة والدين واحد هو الله . وشكلهما واحد هو معرفة الله لنفسه وينفسه . لكن هذه المعرفة مباشرة فى الدين وغير مباشرة فى الفلسفة . هذا وإن كانت المعرفة المباشرة الدينية فى معنى الفهم يختلف عن الاعتقاد والذي تعتقده الكنيسة التى تخفض المعرفة إلى مستوى الإعتقاد والتوسط إلى مرتبة المباشرة.

صحيح أن الروح تعى بنفسها وينفس الله . وهذا الوعي مباشر . لكن الله باطن فى الروح . وتعى الروح بنفسها وبالله من منطلق أن الله كائن باطن بداخل فلسفة الوعي نفسه . فالمضمون الأعلى والمضمون الديني محتويان فى روح الإنسان . والمعرفة (التوسط) والإعتقاد محتويان فى باطن وعرق الروح . وبالتالي يزيح هيجل التخارج الذى أقامته الكنيسة بين الفلسفة والدين . فالفلسفة والدين متصلان لأن الله فى باطن الروح التى تعرف وتعتقد فى أوقات متباعدة أو متقاربة . والقول بأن الله فى باطن الروح انما هو قول فلسفى ينبع من المعرفة بالله . فالمعرفة بالله توسط بين الأشياء المتناهية واللامتناهية . إذن إتصال الفلسفة والدين هو اتصال فلسفى ، باطن ، ضرورى ، غير تاريخى وغير كنسى . وهو الاتصال الذى يقول بأن الروح تقوم للروح وبأن الله يقوم للجماعة يخفض الدين إلى لحظة ضرورية لكن غير كافية من لحظات المعرفة والتوسط.

وهذا التخفيض الفلسفى لقيمة الدين لا يعنى أن الفيلسوف يستغنى عن الدين بل يوضح ويفرض بالعكس (اوبالخلف) الدين

كضرورة غائية للتفكير النظرى الفلسفى . فلا يمكن ان تقوم  
فلسفة بدون الغاية الدينية الضرورية . وتؤكد حرية الفكر على  
الضرورة المسبقة للاعتقاد . لذا لا يستبدل هيكل ديناً بدين  
آخر سواء أكان مسيحياً أو عقلياً . وإنما يريد أن يفهم الدين  
عموماً والدين المسيحى خصوصاً . وذلك لأن الدين المسيحى هو  
اللحظة النهائية والضرورية والتربوية التى يمر بها وعى الإنسان.  
بهذا المعنى هل يعيد هيكل الاعتبار لفكر ليسنج كما سبق أن  
لاحظ يوهان هوفمايستر؟ أم أنه يعيد تشكيل فكر عمانوئيل كانط  
للمنطق الذى يرى أن الفيلسوف يكتشف فى الدين الامتثالات  
المشتركة المفتوحة على الوعى غير الفلسفى لكنه يربى الفلسفة؟  
أم أن هذا تمهيد للودشيج فويدرباخ ولنظرية محددة الإنسان لذاته  
بعد الاقتراب الدينى؟ أم أن هذا بداية تاريخ نظرية ماركس فى  
انسجام الإنسان والطبيعة؟

إنها التناقضات التى ظهرت فور رحيل الفيلسوف. ثم أعيد  
إنتاجها حتى اليوم.

كان الفيلسوف موضع سخرية.

واعتبره البعض أول من بشر بالإلحاد الحديث والحقيقى.

واعتبره البعض الآخر اعتباراً شبه دينى.

واعتبره البعض الثالث اعتباراً يحوى الكراهية من منطلق أنه

أنبل فلاسفة العصور الوسطى المحدثين ، أى من منطلق انه كوما  
الاكوينى البروتستنتية أو مسيح الفلسفة.

وهذه الإعتبارات المتناقضة شقت تاريخياً هيكل شقين ، شق



يميني وشق يسارى . وهى الشقوق التى تعيد إنتاج لحظة  
جوهرية من لحظات المنطق الهيجلى نفسه . إنها لحظة وجدل  
الدين العقلي . وهذه النظرية التى قد تبدو متناقضة فى نظر  
القراء - قراء هيجل - كانت نظرية هيجل نفسه والذى لم ير فيها  
أى تناقض.

فوجهة نظره النظرية، الفلسفية، هى وجهة نظرية تشابه  
التشابه (فى المحتوى) والإختلاف الشكلى بين الفلسفة والدين.  
وهذا التشابه هو تشابه التشابه والإختلاف وليس تشابه التشابه  
والتشابه وحدهما . أى أن التشابه لا ينفي الإختلاف بل يؤكد.  
ويتم التشبيه النظرى النهائى حسب هيجل فى الفلسفة آخر  
لحظات الروح المطلق الذى هو الجزء الثالث من فلسفة الروح  
التي تصوغ بدورها الجزء الثالث من دائرة المعارف الفلسفية بعد  
أن استعرض هيجل علم المنطق وفلسفة الطبيعة.  
إذن الخطاب حول الفلسفة جزء لا يتجزأ من الروح المطلق،  
أى من الهوية الملموسة بين الهوية الذاتية للإختلاف (الوجود  
الذى هو أنا) وبين الإختلاف الموضوعي للهوية (الأنا الذي هو  
وجود) . وتتجاوز الهوية الملموسة هذه اللحظات بوصفها لحظاتها  
هى بداخل صورة الفكرة النهائية . وتنفصل الهوية المطلقة إلى  
أجزاء ثلاثة تطابق الحركات الثلاث التى تتحرك فيها الروح  
الاولى :

- ١- الفن أو الروح المطلق بوصفه مثلاً
- ٢- الدين الموحى أو إختلاف الروح المطلق

٣- الفلسفة او تشابه المثال الفنى والاختلاف الموحى .

ومن هنا فإن المعرفة المطلقة هي التصور المعروف بالفكر والفن والدين والذي فيه يعرف المحتوى معرفة ضرورية وحدة (٦١) . ومن هنا أيضاً لا ينفى تصور الفلسفة (أو فلسفة التصور) المسيحية وإنما يضعها موضعاً خاصاً فى الكلية الفلسفية ألا وهو موضع الامتثال أو التمثيل ، أى أن الدين المسيحى يعبر عن ضرورته الخاصة بالمحتوى المطلق الذى يقدمه وعن عدم كفايته بنفسه نتيجة الشكل التمثيلي لله . وبالتالي فإن معرفة من هذا النوع لهى اعتراف بهذا المحتوى وبشكلها فضلاً عن التحرر من الأشكال أحادية الجانب (حدسية جمالية وامتثال دينى) ورفعها إلى الشكل المطلق (ارتباط الشكل المطلق بالشكل النظرى وبالمحتوى النظرى) الذى يحدد نفسه بحيث أن يكون المضمون ويتقى فى هديه مع نفسه . ومن فهو معرفة الضرورة التى فى ذاتها ولذاتها (٦٢) .

والاختلاف المسيحى بين المحتوى والشكل جزء لا يتجزأ من المجرى الكلى للفلسفة عموماً والفلسفة المنطقية خصوصاً . فالفلسفة المنطقية لم تعرف الاختلاف فحسب بل حكمت عليه أو بالأحرى تركت طبيعة الاختلاف تنمو وتحكم على نفسها من خلال مقولاتها نفسها (٦٣) . وذلك دون أى تدخل من الخارج .

## هوامش :

- ١- إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦
- ٢- المرجع السابق ، ص ٤٧
- ٣- هيجل ، محاضرات فى تاريخ الفلسفة ، المدخل ، الفلسفة الشرقية ، طبع ف . ياشكيه ، فى ياشكيه ، ٦ ، هامبرج ، ف . مانير ، شركة محدودة المسئولية ، ١٩٩٣ ، ص ١٧٣ .
- ٤- والخلاصة التى سيصل إليها البحث هى أنه على العكس تماماً الفلسفة هى التى توجه الديانة المسيحية
- ٥- هيجل ، محاضرات فى تاريخ الفلسفة ، مجموع الأعمال ، طبع جلوكينى ، المجلد ١٩ ، اشتوتجارت ، دار فرومان ، ١٩٦٥ ، ص ١٣٣ .
- ٦- هيجل ، ياشكيه ، المجلد ٣ ، ص ٣٩ .
- ٧- عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ ، ص ( ١- ف ) .
- ٨- د . مراد وهبة ، مدخل إلى التنوير ، دار العالم الثالث ، الكتاب الأول ، ط ١ ، ١٩٩٤ ، ص ٦٧
- ٩- المرجع السابق ، ص ٦٩ - ٧٠ .
- ١٠- المرجع السابق
- ١١- عبد الرحمن بدوي ، لمرجع سبق ذكره ، ص ٢ - ٣
- ١٢- المرجع السابق ، ص ٤

- ١٣- المرجع السابق ،
- ١٤- هيجل ، ياشكيه ، ٦ ، ص ١٧٢ .
- ١٥- المرجع السابق
- ١٦- المرجع السابق
- ١٧- المرجع السابق
- ١٨- المرجع السابق
- ١٩- المرجع السابق
- ٢٠- عبد الرحمن بدوى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢
- ٢١- هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، ١٨٢٧ - ١٨٣٠ ، طبع نيكولين ، ١٩٥٩ ، طبع ١٨٣٠ ، الفقرة ١٧ .
- ٢٢- اشميت ، نظرية هيجل فى الله ، جوتيرزون ، بير تيلومان ، ١٩٥٢ ، ص ٩ - ١٦ .
- ٢٣- هيجل ، ياشكيه ، ٦ ، ص ١٧٦
- ٢٤- المرجع السابق ، ص ١٧٧
- ٢٥- المرجع السابق ، ص ٢٥٢
- ٢٦- المرجع السابق
- ٢٧- المرجع السابق
- ٢٨- المرجع السابق
- ٢٩- المرجع السابق
- ٣٠- المرجع السابق
- ٣١- المرجع السابق ، ص ٢٥٣
- ٣٢- المرجع السابق ، ص ٢٥٤

- ٣٣- المرجع السابق
- ٣٤- المرجع السابق ، ص ٢٥٥
- ٣٥- المرجع السابق
- ٣٦- المرجع السابق
- ٣٧- المرجع السابق ، ص ٢٥٧
- ٣٨- روجيه جارودى ، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب ، ط ١ ، ١٩٦٧ ، ص ١٤٣ - ١٤٤
- ٣٩- هيجل ، مدخل إلى فلسفة الدين عند هينريش ، فى مجموع المؤلفات ، ١١ ، فرانكفورت آم مين ، دارنر زوركامب ، ١٩٧٠ ، ص ٤٩
- ٤٠- المرجع السابق
- ٤١- المرجع السابق ، ص ٤٨
- ٤٢- المرجع السابق ، ص ٥٥ - ٥٦
- ٤٣- عبد الرحمن بنوى ، فلسفة العصور الوسطى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥
- ٤٤- المرجع السابق
- ٤٥- المرجع السابق ، ص ١٧
- ٤٦- هيجل ، ياشكيه ، ٣ ، ص ٦٥
- ٤٧- عبد الرحمن بنوى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٦ - ٦٧
- ٤٨- المرجع السابق ، ص ٦٥
- ٤٩- د. جاد طه ، ألمانيا إلى أين المصير؟ ، دار المعارف ، ١٩٩٠ ، ص ١٧
- ٥٠- هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، طبع ١٨٣٠ ( ١٨٢٧ ) . طبع ف . نيكولين واو بوجلير ، هامبرج ، دارنر فيليكس مافير ،

- ١٩٥٩ ، الفقرة ٤ .
- ٥١- هيجل ، ياشكيه ، ٣ ، ص ٣
- ٥٢- المرجع السابق
- ٥٣- هيجل ، ياشكيه ، ٦ ، ص ٦٩
- ٥٤- المرجع السابق ، ص ٢٥٦
- ٥٥- عبد الرحمن بدوي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٧
- ٥٦- المرجع السابق ، ص ٨
- ٥٧- المرجع السابق
- ٥٨- المرجع السابق .
- ٥٩- المرجع السابق ، ص ٩ - ١٠
- ٦٠- المرجع السابق ، ص ١١
- ٦١- هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، مرجع سبق ذكره ، الفقرة ٥٧٢
- ٦٢- المرجع السابق ، الفقرة ٥٧٣
- ٦٣- المرجع السابق .



## **الباب الثاني**

# **التفاوت المعرفي والسياسي الهيجلي**



رأينا في الباب الأول من الدراسة كيف أن واقع فكرة الفلسفة وحقيقتها على وجه العموم لا يزودان الباحث إلا بفكرة تجريدية عن الفلسفة ونهايتها . وأما الباب الثاني من الدراسة فيحل مجموع الاختلافات الجوهرية المضمونة في فكرة الفلسفة الخليفة بأن تحقق الفكرة أو تغييرها . ويعبارة أخرى ، حلت الدراسة في الباب الأول ما يمكن أن نطلق عليه صفة « الدافع » أو « المحرك » الدافع للبحث الفلسفي . وأما الآن فقد أن الأوان تماماً لكي ندرس طبيعة الفلسفة الحقيقية أو الكاملة وحدودها . ذلك وإن كانت تضع حداً نهائياً لحركة التفلسف بسبب نظرية المعرفة المطلقة فإن المعرفة المطلقة نفسها محدودة بحدود ذاتية لا تغلق فيها أبداً .

وقد صارت المعرفة المطلقة شعاراً أساسياً في القرن العشرين . وشاع الكلام حول أن تحقيق الفلسفة هو القضاء عليها أو أن القضاء عليها هو تحقيقها .

إن فلسفة هيغل فلسفة إيجابية رغماً عن موت الفلسفة . لأنها تضمن نفسها في سبيل الفلسفات الأخرى . واتباع ماركس هم الذين أشاعوا فكرة تحقيق الفلسفة والقضاء عليها معاً لأن نشاط النفي عند ماركس سلبي وإيجابي في أنات متباعدة متقاربة ، وقد كشف ما آلت إليه الماركسية عن نفي وإيجاب معاً . والإيجاب هو أن تفكك الإتحاد السوفيتي استحضّر هيغل عموماً وفي ضوء فرانسيس فوكويّا ، خصوصاً ، ولا يعني ذلك استحضار المقياس النقدي الذي كان سائداً في القرن الثامن

عشر على سبيل المثال . فقد تتأكد في الهوية في الوجود في صورة معاكسة ويتراجع الاختلاف. وربما تراجع الاختلاف حقاً وتكشف الهوية . وفكر إمام أو جزء من تراجع الاختلاف في إطار من فلسفة الفهم لا فلسفة العقل.

وينقسم الباب الثاني إلى خمسة فصول، إما الفصل الأول فيبحث في وحدة الفكر وإما الفصل الثاني فيناقش مشكلة العلاقة بين الترتيب المنطقي. وفي الفصل الثالث دراسة لسياسة المعرفة المطلقة ومعرفة السياسة المطلقة . والفصل الرابع يثير قضية إنغلاق الفلسفة ، وفي الفصل الخامس والأخير اختتم الباب الثاني بطرح إشكالية تجاوز تاريخ الفلسفة.

# **الفصل الأول**

## **وحدة الفكر والزمن**



يبين التصور المسلم به على وجه العموم لطبيعة العلاقات التي تربط الزمن بالفكر أنهما في ذتهما محددان مختلفات أتم الاختلاف . فمن ناحية يقوم الفكر على الضرورة . ويقوم ترابطة واتسامه على معرفة ما هو حقيقي وبالتالي فهما يقومان على ما هو أزلي وغير قابل للزوال <sup>(١)</sup> . وأما الزمن فهو ما حدث وبالتالي فهو عرض ، مم ، وماضي <sup>(٢)</sup> . وبالتالي فربط الفكر بالزمن يبدو آخراً محالاً إن لم يكن عسيراً من ناحية إنتاجه . فالفكر أزلي في ذاته ولذاته ويقوم خارج الزمن . وإذا أقام في الزمن فإنه يظل صحيحاً دائماً في كل زمان ومكان . وإما الزمن نفسه فيتغير ، مضى ، سبق أن كان ، إنتهى ، زال في ليل الماضي . إنه الفكر الذي لم يعد قائماً . وباختصار الزمن هو قضاء الفكر المنيا . لأن الفكر الحقيقي والضروري غير قابل لأن يتغير . فهو لم يكن ، لم يمر لأنه قائم ابداً . وبالتالي فالسؤال الذي يثار هو معرفة الفكر حين يتخارج عن نفسه ويصير إلى الزمن بما أنه لا يخضع إلى قوانين الزمن لكنه يصير إلى الزمن .

إن الفصل الذي يجب ان تناقش فيه قضية العلاقة الى ترابط وتفصل الفكر عن الزمن ومنبع الإهتمام بهذه القضية هو أنه لو صار الفكر في الزمن فمن الطبيعي أن يموت وإذا ظل قائماً بذاته فإنه من المحال ان يموت .

وهناك اعتراضان دقيقان يجسدان هذا المحال هناك من ناحية ملاحظة أن كان هناك ماسفات عديدة وأن كل واحدة على حدة تؤكد إمتلاك معرفة الحقيقي وأنها اكتشفت الحقيقة وتسعد



بذلك . ويقال أن هذه الفلسفات العديدة تتناقض فيما بينها وأنه بالتالي ليس هناك واحدة فقط سليمة أو أنه إذا كان هناك واحدة فقط حقيقية فإننا لا نستطيع أن نميزها عن غيرها <sup>(٣)</sup> . هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فإن العقل الذي لا يستطيع أن لا يستخدم سوى المقولات المتناهية فإنه يجعل اللامتناهى متناهياً . إنه لا يستطيع أن يدرك على وجه العموم سوى المتناهي <sup>(٤)</sup> . وبالتالي فإن العقل يتوة في متناقضات لا تحل . وبالتالي أيضاً يظهر تاريخ الفلسفة في مظهر تاريخ الآراء، وهو المظهر الذي يؤكد على أن تاريخ الفلسفات تاريخ غير فلسفي يمضي أنه يبين أفكاراً عرضية التي هي ليست شيئاً غير آراء فلسفية تخص المحتوى المحدد تحديداً صارماً والموضوعات الفلسفية الأكثر خصوصية كالله والطبيعة والروح <sup>(٥)</sup> . وهذا التجميع للآراء لا ينجز سوى الفكر الميت . وربما كان ذلك شيئاً هو على أحد جوانب موت الفلسفة كما سيبين فيما بعد على نحو أكثر دقة .

إلا أن هيجل يقول بأن تاريخ الفلسفة عليه أن يقدم ترابطاً عقلياً <sup>(٦)</sup> ، تاريخاً هو نفسه فلسفي للفلسفة ، ويقوم التاريخ الفلسفي للفلسفة على وحدة الشكل والمضمون الفكر بين . فالفلسفة وحيدة . وهي في هوية مع نفسها في كل زمان ومكان بسبب وحدة الموضوع وهوية الحقيقة . يقول هيجل : « الحقيقة واحدة » <sup>(٧)</sup> . وكما أن الفلسفة تظل منسجمة مع نفسها من حيث المحتوى فإنها تظل منسجمة مع نفسها أيضاً من حيث الشكل . وهو الشكل الذي يقوم على طبيعة عملها وفعلها في الواقع . وأما

الطبيعة الفيزيائية فهي كما هي او تظل كما هي دون عمل أو فعل .  
وتغييراتها بالتالي ليست سوى تكراراً . وحركتها دائرية (٨) .  
واما شكل الفكر ، اي الروح ، فهي يوصفها فعلاً ، عملاً ، واقعاً ،  
هو تما لا يكون . وبالتالي فتغييراته مختلفة . وحركته غير  
دائرية ، فحين اتحيد عن نفسه على سبيل المثال تضع الروح  
نفسها في الوجود وتصنع نفسها وضعاً خارجياً اوحى تصنع  
نفسها وضعاً يختلف عن الصيغة العامة ووجود الطبيعة ولفيزيقي  
لكن احد مظاهر التخارج الزمن (٩) .

يحين الزمن الفكر . ويتحقق الفكر تحقيقاً زمنياً وجوده  
العيني . من حيث مرتبته الذاتية . وهو يحقق وجوده قبل ان  
يصبح له جوهر أو تصور . يتحقق الزمن الفكر . ويجعل منه  
واقعاً دون ان يوجد وجوداً حاضراً . بل يوجد وجوداً منكسراً  
او معنياً تعيناً عاماً . صار الفكر بالزمن . وبالتالي يعبر الفكر  
تذكراً . يتذكر الفكر لأن الإنسان لا يبحث عن شيء يجهله تمام  
الجهل وانما يبحث عن شيء يعرفه معرفة سابقة . لذا فالفكر  
يتذكر الصور الذي رآها في لحظة سابقة . وهو يتذكر بمناسبة  
الأشياء الحسية التي تظهر أمامه .

## الفقرة (١) : طبيعة الموضوع :

يقارن هيغل بين من يصدق تنوع الفلسفات وتضاربها على مر التاريخ بشخص مريض يعاني من مرض التمدلق . فيذصمه الطبيب بان يأكل الفواكه . فيعرض عليه العنب والكرز وخوخ . وبسبب تحذلقه فهو يقرر أن لا يتناول لا العنب أو الكرز أو الخوخ . لأن واحدة من هذه الفواكه ليست فاكهة وإنما هذا عنب وذاك كرز وثالثها خوخ (١٠) .

وأولا يعطي الشكل الخاص الذي يتشكل به التاريخ الخارجى للفلسفة إلى درجات تطور فكرة الفلسفة شكلاً هو شكل التعاقب العرضي وربما التنوع البسيط للمبادئ ولتحقيقاتها في الفلسفات التي تتحكم فيها . لكن رئيس هذا العمل على مر العصور هو الروح الحى الواحد (١١) . ومن ثم فالشكل الخاص الذى يتشكل فيه التاريخ الداخلى للفلسفة يعطى إلى درجات تطور فكرة الفلسفة شكلاً هو شكل فلسفة واحدة تتدرج وتتغير عبر تطورات (١٢) . وبالتالي فيجب أن غيز بين الكلي وبين الخاص . وحسب حده الخاص ، أقصد حسب حد الكلي في مقارنة هيغل فالكلي هو الفاكهة (OBST) . وأما الخاص حسب حده الخاص فهو يتكون من الكرز واخوخ والعنب . والفاكهة مأخوذة شكلياً وموضوعة إلى جانب الفواكه مثل الكرز واخوخ والعنب يعبر هو نفسه إلى شئ من الكرز واخوخ والعنب . وعلى نسق هذا المثل فإذا أخذنا الفلسفة شكلياً ووصفناها إلى جانب الأفلاطونية ، والديكالية والكانطية ، تغير الفلسفة نفسها عبر التخصيص الأفلاطونى والديكارتي والكانطي وفلسفات أخرى كثيرة ، خاصة

. وباية الفلسفة ونهايتها هما في معناهما الأعمق ما ينبع بشكل عام او في صورة شكلية من وعينا الفكرى بمعنى معرفة هذه الحقيقة الواحدة (١٣) .

إذن في بداية الأمر الحقيقة هي الوحدة البسيطة المكونة من لحظاتها . ولا تتكون الوحدة البسيطة في بدايتها من اختلاف لحظاتها التكوينية . وفي بدايتها تهوي اللحظات الداخلية للحقيقة إلى غيبة الاختلاف الأصلي . وبالتالي فالحقيقة لنفسها هي حقيقة لنفسها واحدة مع نفسها بسيطة . هي حقيقة في نفسها بلاحد أو تحديد . نفي بدايتها الحقيقية عامة على هذا النحو . تتصل بنفسها . وهذا الإتصال البسيط مع نفسها يجعلها حقيقة مباشرة . يجعلها حقيقة لكن غير قابلة لأن تحدد وتحقق . ووقف هذه المباشرة لا تعني الحقيقة في ذاتها صلة . لذا فهي حقيقة وليست الحقيقة . ويدرك الفكر العريزي إدراكاً حقيقياً ان الحقيقة واحدة وان الحقيقة التي تم إدراكها فلسفياً بطريق الفكر يجد الفكر نفسه في شكل العام . وهذا هو بالنسبة لنا التمثيل العادي (١٤) . فالحقيقة الواحدة هي الصلة البسيطة التي تربط الحقيقة نفسها بها . وهذه الصلة البسيطة التي تربط الحقيقة نفسها بها إنما تأخذ شكل المباشرة حيث سقطت لحظات الحقيقة لنفسها في نفسها . وبالتالي فهي حقيقة على وجه العموم أى دون ان تمتلك حقيقة محددة . والحقيقة المحددة قد عادت في الحقيقة لنفسها إلى الحقيقة الخالصة، المطلقة. . .

لأن الحقيقة الواحدة ليس عندها أى تعيين ، أى صلة بحقيقة

أخرى ، أى علاقة بالخطأ ، ولا تحتل حقيقة أخرى . فهي لا تتغير . حقا الفلسفة علم الأزل والخلود (١٥) .

وهكذا فالحقيقة التي تتطلع إليها الفلسفة هي حقيقة لا محدودة تصل نفسها بنفسها في حقيقة محدودة مطلقة . والحقيقة المحدودة . المطلقة ، هي التحديد أو النقي بوصفه صلة تربط الحقيقة بنفسها لا بغيرها .

وفي ضوء هذا الفهم للحقيقة يقول هيجل إن التاريخ لا يقدم مصير الأشياء الأجنبية وإنما يقدم مصير الشئ نفسه (١٦) . وهذه الصلة التي تربط الحقيقة الفلسفية بنفسها لا تفийها الفلاسفة إلا من حيث كونها فعلاً ينفي ، خط سير ينتزع من نفسه ويخرج إلى حقيقة أخرى ، إلى حقيقة فلسفية أخرى لكن متجاوزة في صورة مباشرة . لأنه ليس هناك اتجاه آخر تتجه فيه . ولأن الحقيقة الواحدة بسبب بساطة هذه الحقيقة المقلبة على نفسها تتشكل في صورة حقيقة مباشرة ، في تجاوزها ، في الخطأ . وبالتالي فهي تبدو في صورة حقيقة خارجة عن نفسها . وليس تخارج الخطأ حقيقة وإنما هو اللاحقيقة التي تتشكل في صورة المباشرة قياساً بهذه الحقيقة . لكنها في ذاتها وفي الوقت نفسه ليست اللاحقيقة الأولى ليست مباشرة . وإنما اللاحقيقة بوصفها حقيقة متجاوزة أو هي اللاحقيقة بوصفها الحقيقة الفارغة .

وبالتالي فالحقيقة الفارغة ليست حقيقية مباشرة . هي ليست حقيقة لا تعباً بذاتها في مواجهة الحقيقة الواحدة . وإنما الحقيقة

الفارغة هي الحقيقة التي تربط نفسها بحقيقة أخرى تغاير هذه الحقيقة الواحدة . وهذه الحقيقة الأخرى هي حدها . ومن ثم فالفكرة الخالصة ، المجردة في ذاتها ليست تجريداً او بساطة فارغة (١٧) .

وعلى سبيل المثال لا الحصر فالحقيقة الفارغة هي الحقيقة التي يزودنا بها المنطق الشكلي للقضايا . فقضية الهوية  $A = A$  تبين البساطة المجردة والخالصة من أي تحديد وتعيني وتمييز وتخصيص (١٨) . وبعبارة أخرى ، يأتي إختلاف الحقيقة الفارغة في الهوية  $A = A$  من الخارج ، من خارج الهوية . (١٩) . لكن الحقيقة الواحدة المفهومة على نحو أنها الحقيقة المحدودة والمطلقة التي هي نفسها الحد الخالص أو النفي الخالص أو إختلاف الحقيقة الفارغة في الهوية  $A = A$  هي الصلة اللانهائية التي تربطها بنفسها أو الصلة التي جوهرها التحديد الملموس للذات.

ربالتالي فالهوية  $A = A$  لا تحتوي فقط على تحديدها المباشر الفارغ وإنما تحتوي كذلك على تحديدها غير الفارغ . لا تحتوي الحقيقة الواحدة في ذاتها على تحديد الهوية  $A = A$  بوصفها مساوية مباشرة لنفسها . وأما من ناحية الشكل الفارغ فهي النفي نفسه كلا حقيقي.

ومن ثم ففي مجموع الفلسفة هناك فكرة واحدة كما في فروحي واحد حياة واحدة بها نبض واحد في جميع أعضاء الجسم . وجميع الفلسفات التي تخرج فيها ومن نسقها تنبع من

فكرة وحيدة عن الفلسفة . وكل هذا التخصيص ليس سوى المراة  
أو الصورة لأصل حيوي مضمون في الفكرة الواحدة.



## الفقرة (٢) : عملية الحقيقة :

لكن هذه القضية التي تقول بأن الحقيقة واحدة هي نفسها لا تزال قضية تجريدية وشكلية . والأمر الأكثر جوهرية هو بالأمرى ان نتعرف على ان الحقيقة الواحدة ليست فكراً أو قضية بسيطة أو تجريدية وإنما هي الملموس في ذاته<sup>(٢٠)</sup> . ومعنى أن تكون الحقيقة ملموسة في ذاتها هو أنها - في ذاتها - تجري ضمن عملية متطورة .

ونعلم مما سبق ان مبدأ (GRUNDSATZ) الفلسفة هو محصلها (RESUCTAT) . وبداية (ANFANG) الفلسفة لا تبين إلا في آخر مشاهد الثلاثية الدرامية التي تمثلها الحقيقة على خشبة المسرح . ولا تبين البداية إلا في آخر صفحات الكتاب الفلسفي . بعبارة آخر لا تبين البداية إلا في الحل الكوميدي للتناقض التي اجيدي الذي يمزق تاريخ الفلسفة . وبالتالي فإن ما يفى هيجل على اساس انه الجوهرى (WESENTLIHE) هو الحركة (BEWEGVNG) التي تتولد عنها الحقيقة الفلسفية، حيث أ الحقيقة الفلسفية هي الحركة الذاتية في ذات الحقيقة<sup>(٢١)</sup> . واقتران الحل الكوميدي بفاجعة المسار أو اقتران النهاية الكوميدي بالمصير التراجيدي، القاسي، الميث، يلقي نقاء الحل الكومدي والمسار التراجيدي لصننين درا مين تجري عليها تاريخ الفلسفة.

ومقياس العملية التراجيدية التي تجري عليها الحقيقة هو التناقض (WIDERSPRUCH) . وبالتالي فإنه لتجريد فارغ أن نريد أ نجتنب الوصول إلى تناقضات، لا شك أن التناقض يثمره

الفكر. لكن من المهم أن نلخص أن نوعاً من هذه المتناقضات لا تلا فيها فقط في الفلسفة وإنما فيها في كل شيء . ونجدها في كل تمثيلات البشر . لكن البشر ليسوا على وعى بها . ولا يعون بها إلا في التناقض الذي . يثمر الفكر . والفكر وحدة يستطيع أن يحله (٢٢) .

وبالتالي فالحقيقة الواحدة تحتوى على الحقيقة المتعددة بوصفها حقيقة متجاوزة . ويتشابه تجاوز الحقيقة المتعددة والصلة التي تربطها الحقيقة بنفسها . وليس هناك سوى الحقيقة يألف لام العهد . وفي ضوء هذا المعنى ليس هناك سوى الصلة نفسها الحقيقة التي تربط تجاوز الحقيقة المتعددة بنفسها ، حيث أن تحديد الحقيقة هو فعل النفي الخالص للحقيقة في تجاوز الحقيقة المبعدة . ومن هنا فالحقيقة مباشرة وعلاقة في الوقت نفسه ، هذا هو حدها . مباشرتها . أى الظهر ، والحقيقة المتعددة أى الفلسفات المتنوعة ، يختلفان داخل الحقيقة الواحدة في مباشرة الحقيقة الواحدة البسيطة يوجد فعل النفي الخالص، علاقة بالحقائق الفلسفية المتنوعة على وجه العموم . وهى علاقة خالصة تنفى الحقيقة إذن فعل الإتصال لا يتصل بما هو غير الحقيقة.

ومن ثم فالأمر الأكثر جوهرية عند هيجل هو التعرف على أن الحقيقة واحدة . كما هو أيضاً التعرف على أن الفلسفة تعرف بتعلي يتشغل بالعموميات والتجريدات . لكن ذلك فقط من ناحية الشكل . أما العنصر في ذالة أي الفكرة الملموسة جوهرياً فهي

وحدة المحدودات المتنوعة (٢٣) . وفى افق هذا الإيضاح تختلف المعرفة الذهنية البسيطة تفصل الحقيقة الكلية عن الحقيقة الخاصة . ويجب أ تبين الفلسفة أى الحقيقة الكلية تحتوى فى ذاتها على تخصيصها الخاص ، وتحديد لها . بعبارة أخرى، يجب أن يبين التمثيل الفلسفي والنظري والأصل أن الحقيقة الكلية تحتوى بذاتها على حدها وان الفكرة عبارة عن وحدة مطلقة للمنوعات بذاتها (٢٤) . وعلى سبيل المثال فاللون الأحمر تمثيل حس مجرد . لكنه يتحدد فى وردة . وتكون هذه الوردة وحدة تنوع أوراقها وشكلها ولونها ونكهتها . وبالطريقة نفسها تبو فكرة الفلسفة أنها تمثيل ذهني تجريبي . لكن حين يتحدث الوعي العادي عن فكرة الفلسفة لا يعتقد ان هناك تجديداً . وإنما فلسفة ما رلتي هى فلسفة هى فى الوقت نفسه فلسفة ملموسة توحد التصورات والشكل والميول والمقذهب . لأنها شئ يعيش وينمو . وفى مقدومنا أن نميز وأ نعزل المجرد . وفى مقدورنا أن نحطمة ونمزقة لكن فى تنوعه يظل ذاتاً واحدة وفكرة واحدة (٢٥) .

وبالتالى فالحقيقة يحتوى بذاته على ليل نحو تنمية نفسه . والحي أو الروحي يحرك نفسه . ويتحرك داخل نفسه وينمو . ومن ثم فالفكرة الملموسة فى ذاتها والمتنامية فى ذاتها تصوغ منظومة عضوية أو كلا يحتوى بذاته على ثراء متدرج فى لحظات (٢٦) . ومن هنا يتوجب على الفلسفة أن تعرف كيف تطور معرفتها الخاصة العقلية . وهى نفسها التطور الذاتى للمعرفة العقلية .

### الفقرة (٣) : امتدادات المعرفة :

لا يتجه تطور الفلسفة في الزمان نحو الخارج وإنما يتجه إلى الخارج والداخل معاً<sup>(٢٧)</sup>. وبعبارة أخرى ، إذا كان لابد أن نسلم بأن هناك تخارجاً للفكرة الفلسفية في الزمان فإنه من الضروري أيضاً أن نسلم بأن هذا التخارج لايسير في غير الذات المتفلسفة وإنما يسير في الحركة نفسها التي تقود إلى التداخل وتعميق الذات المتفلسفة نفسها<sup>(٢٨)</sup>. وبالتالي فإن تطور الفلسفة يتم حسب حركتين هما حركة التخارج وحركة التداخل .

وأما حركة التخارج فهي الحركة التي تتم بداخل الزمان أو التي تقوم بها الزمان . الزمان هو الوجود هنا الذي يؤسس لتخارج فكرة الفلسفة . والزمان المقصود هنا ليس الزمان موضوعاً في مقابل المكان أو في موازاة معه وإنما هو الزمان المحايث ، الخالص حيث يوجد التصور هنا نفسه<sup>(٢٩)</sup>.

نعلم إذن أن الفلسفة تنمو في الزمان . ونعلم أيضاً أن هذا النمو هو في الوقت نفسه تخارج وتداخل يؤسسان لفكرة الفلسفة . ويترتب على ذلك أن الامتداد المعرفي بوصفه نمواً ليس بعثرة أو تقسيماً وإنما هو أيضاً ترابط يزيد ويتكثف مع ثراء وإتساع الامتداد والترابط<sup>(٣٠)</sup>.

لكن من المؤكد أنه حينما تجد فكرة الفلسفة نفسها في الزمان تخرج من نفسها وتفك كمالها . وتقسم نفسها في نموها نفسه . فالفلسفة الزمانية للفلسفة لا ترى سوى الجديد تحت الشمس . ويربط الزمان الوحدة في حضور الاختلافات ويربط بحسه الغيري والتنوع حتى جنوب ذروة الخيال وفي مواجهة

الهوية الثانية يمثل العنصر الخاص بزمان الفلسفة عنصراً  
أمتداد تفاضلي لفكرة الفلسفة. فروح زمان الفلسفة روح محددة.  
إنها روح لا تجد مسكناً يناسبها إلا في جسم مفكوك  
والفلسفة المشتركة ، المتناهية مع نفسها ، المساوية لنفسها ملقاة  
تماماً في خلفية الامتداد الفلسفي يكون الزمان وحده شكل  
منهجها نفسه رغماً عن أن الزمان يرفض ، يمحو ، يزيل ولا  
يتسامح . إن نسق الزمان لا يعرف سوى التراتب والتوالي .  
ويجهل تماماً الوحدة.

بدهى أن التناقض عند هيغل حيوي للفكر.

لكنه يجب أن نوفى بالضبط معنى هذا المصطلح الخطير.  
إن التناقض لحظة في خط سير الاختلاف . ينمو الاختلاف  
من طريق التنوع والتعارض وأخيراً التناقض وخط سير  
الاختلاف هو عملية تقوم بها الهوية زمنياً وتمارسها على  
الاختلافات ممارسة لا تحيلها إلى شيء غير كونها اختلافات.  
وعلى هذا ففلسفة هيغل لتاريخ الفلسفة تأخذ بأسباب الزمان  
وبإمكانات الهوية دون تمييز جنسي . وثنائية الزمان والهوية هي  
التي تشكل أساساً خط سير فكرة الفلسفة . فالفلسفة الهيجلية  
نفسها كفلسفة أفلاطون أو كانط أو ديكارت فلسفات محددة،  
خاصة ، موجودة هنا ، زمنياً ، بغض النظر عن محتوى كل منها  
لكنها جميعاً محددات أو تغيرات عن الفلسفة المطلقة بمعنى  
أنها الفلسفة في ذاتها ولا شيء سوى الفلسفة في ذاتها.  
والفلسفة الممتدة أو الموجودة هنا في الزمان الضابط لكل



الفلسفات وغيرها . وإذا كان لابد فإذا هذا يعني في الحقيقة أن الفلسفة موصولة بالزمانية وصلاً مضطرباً . الواقع أن طبيعة المعرفة المطلقة ولحظاتها وزمانيتها على نحو يجعلها وعياً بالذات موجوداً وجوداً لنفسه وفي شكل خالص . أى بدون الانفصال الفلسفي بين اليقين والحقيقة . بدهن أن المعرفة المطلقة تحتوى بذاتها an sich على الذات وعلى ذات هي هذه الذات دون تلك . لكنها ذات فيس الوقت نفسه وفي صورة مماثلة ومباشرة متوسطة بقوة النفي التي عند الوعي الفلسفي الزماني . وبالتالي فالذات الكلية متجاوزة في خبرة الزمانية الفلسفية .

وبالتالي فالمعرفة المطلقة السائر في زمانية الوعي الفلسفي تكتب محتوى يختلف عن محتواها هي لأنه محتوى النفي الخالص أو فعل الازدواج<sup>(٣١)</sup> في الحقيقة واليقين . وهذا المحتوى في اختلافه نفسه هو الذات . لأنه حركة التجاوز الذاتي أو النفي الخالص نفسه الذي هو الذات<sup>(٣٢)</sup> . وتغير ذات المعرفة المطلقة في ذاتها وفي الانكسار العقلي الذي يقسم اليقين والحقيقة . وتبقى بالقرب من نفسها رغماً عن سيرها الغيري في الانقسام الفلسفي . وليس محتوى المعرفة المطلقة شيئاً سوى حركة تجاوز اليقين إلى الحقيقة . لأن المعرفة المطلقة هي الروح التي تطوف حول نفسها لنفسها يوصفها روحاً ومن حيث صورتها كتصور متموضع<sup>(٣٣)</sup> ، موجود هنا ، في الزمانية الفلسفية .

لكن الزمنية الفلسفية لا تبين قبلما الروح إلى حلها مسبقاً

إنه لدليل كبير وضروري على الحكمة والنور أن تعرف سلفاً ما يجب أن نجيب عنه إجابة معقولة . لأنه إذا كان الحل في ذاته خيالياً ويتطلب إجابة خيالية فإن هذا يفى أن السؤال سلفاً كان عبثياً أو غير قابل أصلاً لأن يثار.

والجواب على سؤال الفلسفة في صنيعة المعرفة المطلقة لا يوجد إلا بعد إتمام العمل <sup>(٣٤)</sup>. الذي يقوم زمن الفلسفة، زمن انقسام الوعي والجوهر، زمن انقسام الوعي والوعي بالذات (الخالص)، زمن الفهم على وجه العموم الذي لم يصل بعد إلى الجوهر . لم يعد في ذاته معرفة مطلقة <sup>(٣٥)</sup>.

والحقيقة أن المعرفة المطلقة موجودة قبل أن توجد في الزمان . إنه الأساس والتصور في بساطتهما . ولا تزال لا تتحرك . إذن التداخل أو ذات الروح لا توجد بعد في الزمان <sup>(٣٦)</sup> . ويدون الزمان تظل المعرفة المطلقة بسيطة ومباشرة . تظل موضوعاً مواجهاً . ولا تنفذ إلى الذات ، إلى ذاتها وفي هذه الحال تظل الذات وحدها دون موضوع ذاتها . وفي المعرفة المطلقة نفسها يتصور التصور نفسه في صورة تصورية لا في صورة مغايرة للتصور . وهو يفرد في الزمان هو التصور نفسه موجوداً هنا <sup>(٣٧)</sup> . التصور نفسه لكن بعد التعديل . فالزمان هو الاختلاف بين الهوية (التصور) وبين الاختلافي الزمني . ولهذا السبب يتبدى الروح بالضرورة في الزمان . وهو يتبدى في الزمان طول الوقت الذي لا يدرك فيه تصوره الخالص ، أي أنه يبقى في الزمان طول الوقت الذي لا يلغي الزمان <sup>(٣٨)</sup> .



يتبدى الروح بالضرورة في الزمان . لأنه في طبيعته ان يختلف مع نفسه و أن يفصل بين اليقين والحقيقة . وفور وصوله إلى تصويره الخالص لنفسه لا يعود إلى الزمان وإنما يعود إلى نفسه، متماهيا مع نفسه ، متفوقا على الاختلاف . وينتقل من الوجود في ذاته إلى الوجود هنا (الزمان) ثم من الوجود هنا إلى الوجود لنفسه.

وفي البدء الروح في حاجة قدرية ، ضرورية ، إلى أن يوجد هنا الزمان لكي يخرج من الوجود في ذاته . ثم ينفي هذا الوجود لكي يعود و إلى أن يوجد لنفسه . وأخيراً ، ويرفع الروح وجود لنفسه إلى مستوى التاريخ . هذا هو معنى تجاوز الزمان بالتصور . وإذا كان لا بد أن نسلم بأن هناك ثمة أزلية تحيط بالمعرفة المطلقة فإن لا بد أن نسلم في الوقت نفسه بأن هذه الأزلية لا تغاير الزمان مغايرة بسيطة أو خالصة . ولا تنفي أزلية المعرفة المطلقة الزمان فحسب وإنما هي تحافظ عليه لأنها ترفعه إلى مستوى التاريخ المتصور . والحركة التي تنتج شكل معرفته بنفسه هي العمل الذي يحققه التاريخ الفعلي <sup>(٣٩)</sup> . وسنرى في ما سيتلو من تحليلات أي معنى لا تفترض دائرة الروح التي تعود إلى نفسها ، أقول سنرى بأي معنى لا تفترض دائرة الروح موت التاريخ الفعلي أو المنتج . وما يجب أن نراه هنا هو أن هناك وحدة بين الفكر والزمن وأن الزمن هو وجود الفكر هنا وأن الزمان المنفي في تجاوز التصور للزمن يفسح المجال أمامة المولد زمان آخر هو زمان «التاريخ العقلي» ويقول عن الروح

الحظة عودتها إلى نفسها:

In seinem In-sich-gehen ist er in der Neiseines Selbst-  
wußteins ver- sunken, sein Verschwundnes Dasein  
aber ist in ihr aufbe- wahrt, und dies aufgehobne Da-  
sein , - das vorige, dem Wissen neugeborne, - ist das  
neue Dasein, eine neue Welt und Geistestsgestalt . In  
ihr hat er ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittel-  
barkeit anzufangen , und sich von ihr auf wieder groß  
zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren w  
äre, und er aus der Erfahrung der frühern Geister nichts  
gelernt hatte. Aber die Er- lnn erung hat sie aufbe -  
wahrt und ist das Innre und die in der Tat höhere form  
der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von  
sich nur ausgehen scheinend, wieder von vorn anfangt,  
so ist es zugleich auf einer höhern Stufe, dem Dasein  
gebildet , macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer  
den andern ablöst und jeder das Reich der Welt von  
dem Vorhergehenden über nahm . Ihr Ziel ist die Offen-  
barung der Tiefe, und diese ist der absolute Begriff;  
diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe  
oder seine Ausdehnung, die Negati - vität dieses in-sich-  
seienden Ich, welche seine EntaBerung oder Substanz

ebenso(٤٠)ist, - und seine Zeit, deBdiese EntauBerung  
in ihrer TieFe, dem Selbst ist .

فإذن فإذا كانت الروح التي تتبدى في الزمان تعيد البداية من  
جديد وتعيد مصيرها منذ تكوين العملية من الأول فإنها في  
الوقت نفسه تعيد البداية من مرتبة أعلى أو أرقى نسبياً من  
البداية الأول . ومملكة الأرواح التي تكونت بهذا الشكل أو في  
الزمان تصوغ توالياً يتناوب فيه الواحد مع الآخر ويعيد اللاحق  
من السابق «مملكة العالم»<sup>(٤١)</sup> أو «مملكة التاريخ» . ومن ثم فإن  
إمتداد الروح في الزمان يجاوز عمقه ويكشف عن ثراء داخلي لا  
ينتهي أبداً ولا يتوقف عن السير أبداً.

#### الفقرة (٤) : الفلسفة تنظر إلى زمانها :

اعتبار الفلسفة فكر الزمن من الناحية العليا هو إحدى الإعتبارات الرئيسية في فلسفة هيغل " الكهل " وقد بدأ الإعتبار يظهر في قصيدة «ENTSLUSS» التي كتبها في بداية عام ١٨٠١<sup>(٤٣)</sup> . كما ظهرت في ملاحظة قصيرة للغاية كتبها في إيينا عام ١٨٠٣ - ١٨٠٦<sup>(٤٣)</sup> . والهدف هو نقد أولئك الذين ينظرون إلى الحاضر بوصفه منحطاً عن الافتراضات الشعووية والفكرية والذاتية.

لكن الفلسفة عند هيغل لا تستطيع ان تضع نفسها فيما بعد الحاضر . ولا تعرف أكثر مما يعطيه لها . ويوصفها فكر العالم فهي لا تستطيع إلا أن تنتج في سياق الوعي النظري المعنى المجرد للعالم. لا تستطيع أن تطمح في شيء غير أن تطبع هذا العالم الذي هو عالمنا طباعة نظرية.

وسنرى في الفصل الثالث النقد الذي يوجهه هيغل « للنفس الجميلة » الأخلاقية التي تنحصر في الشكل البسيط للواجب «SOLLEN» . وهي نفس عاجزة عن الإنتاج العمل في الواقع. ولا تحل التناقض التي تقع فيه بين ذاتها الخالصة وضرورة الذات الخالصة في التخارج حتى الوجود ثم العودة إلى العمل المنتج . لا تحل هذا التناقض وتظل سجيئة مباشرة للتعارض المثبت تثبيتاً إجبارياً<sup>(٤٤)</sup> بين العمل المنتج في الواقع وبين الواجب.

ونظر هيغل إلى الروح الموضوعية في الخطوط الأساسية لفلسفة الحق هو نظر آخر. وليس القصد هنا تعيين دور الزمان.

وليس القصد هو استعراض فلسفة الزمان . وليس القصد هو معرفة ما اذا كانت الفلسفة تمتلك المقاييس للحكم على الزمان . وإنما القصد هو معرفة الدلالة السياسية التي تدل عليها المشابهة النظرية بين العمل المنتج وبين العمل العقلي.

ويذكر هيجل المعادلة المشهورة حول الفلسفة التي تأثر بعد إتمام السياسة لعملها في التمهيد إلى الخطوط الأساسية لفلسفة النحو . وهو في هذه المعادلة يعيد من البداية التعريف التقليدي الذي يقول بأن ثمة رابطة نظرية خالصة بين الكائن والكائن . وهو ينطلق من هذه المقولة باعتبارها معرفة عقلية . ويقول هيجل: «إدراك وفهم ماهو قائم هو مهمة الفلسفة . لأن ماهو قائم هو العقل»<sup>(٤٥)</sup> . ومن ثم فهيجل يماثل بين الفلسفة والكينونة ، بين النظرية والزمان ، بين المعرفة والحاضر . والفلسفة التي هي فلسفة الوجود ، الكينونة ، الأمر القائم ، هي في الوقت نفسه زمانها مدركاً إدراكاً فكرياً<sup>(٤٦)</sup> .

لكن يجب أن نفهم جيداً معادلة هيجل . ليست الفلسفة عنده تعبيراً ثقافياً فحسب من تعابير الزمان . وهي ليست رؤية للعالم من بين العديد من الرؤى التي يبلورها القصد . ليست الفلسفة تموضعا متفرداً الشكل من شمول الحياة التاريخية . وهي ليست لحظة من لحظات التاريخ التي تمر بها الروح فحسب . كذلك هي ليست موضوعاً ممكناً من موضوعات العلم التاريخ أو سوسيولوجيا المعرفة . إنما هيجل ينظر إلى المشابهة النظرية بين تاريخية الفلسفة وثباتها ، بين الصلة الفلسفية وحضورها العميق

. ماهى إذن المشابهة بين مسحية الفلسفة ومدتها ، بين عمليتها  
وثباتها ، بين ترفيتها و أزليتها؟

وهنا ينظر التحليل إلى الجزء الأول من المعادلة أى إلى  
المصير الفعلي للعقلي . فما هو عقلي يحدث. وما هو عقلي ينتج  
في الواقع عملاً . والمقصود من الإنتاج والعمل فى الواقع فعل  
WiRKEN وهو فعل من الأفعال المتعدية التي تستلزم مفعولاً.  
فالنسخ على سبيل المثال فعل مفعوله ويعني فعل WiRKEN:  
صنع ، أحدث ، أتى . وهو من جانب آخر فعل غير متعدي يشير  
إلى العمل : عمل عمله ، عمل فعله ، أحدث أثره ، فعل ، أحدث  
مفعوله ، نجح . . . إذن WiRKEN فعل يدل على العمل المنتج  
أو على العمل الفاعل في الواقع . وبالتالي لا يمكن ترجمته على  
هذا النحو : «كلا ماهو عقلي واقعي» . فالقصد من WiRKEN  
هو الإشارة إلى ان العقل يقوم بعمل منتج فى الواقع. ولا يشير  
إلى أنه هو نفسه واقع.

وإذا استندنا فى ترجمة WiRKEN إلى RALiTAT فإننا  
نخيل فكر هيجل . ويعني التشويه أن RES إلى أن واقعية العقل  
عبارة عن موضوع قد نلاقه أو نصطدم به نظرياً ، أى أن RSK  
اللاتينية تجعل العقل يعمل عملاً فى النظرية لا فى الممارسة فى  
بين أن المقصود عند هيجل هو العمل المنتج فى الواقع.  
وباختصار تحيل RES إلى الموضوع المعقول من حيث كونه  
موضوع للتأمل النظري . واما WiRKEN فتميل إلى الموضوعاً  
المحمول ، المصنع ، من حيث أنه موضوع للعمل المنتج . هذا



فضلاً عن أن REALiTAT لفظة لها مثيل بنيوي عند هيجل هو IDEALiTAT مربوط به ارتباطاً وثيق . وذلك من حيث ان IDEALiTAT هي حقيقة RELiTAT والى REALiTAT يرادف DASEiN اى الوجود هنا المنكسر ، أى الواقع وليس الوجود الحاضر . كان الرأى السائد قبل هيجل يقول <sup>(١)</sup> بأن REALiTAT عنصر متماهى ثابت يعارض أحلام الخيال <sup>(٢)</sup> وبأنه يتأسس تأسيساً متغيراً . وذلك على مجموعة متنوعة من الصيغ أو المحددات التي تشكل . واما هيجل فقد رأى من الناحية المنطقية النظرية الحصرية أن REALiTAT هو محصلة نظرية لمجموع لحظات منفصلة تصوغ الى DASEiN وعلى هذا فإن REALiTAT <sup>(١)</sup> هو وحدة الى DASEiN بعدما أعيد نبأؤه . وذلك بتوسط انشطاره إلى موجود فى ذاته . وهى صيغة وصنيعة لن DASEiN ومن الوجود لأجل شيء آخر ( العدم ) . وهى تعيين سالب للوجود فى DASEIN نفسه ، إذن REALiTAT منفصل داخله بفعل السلب والتناقض <sup>(٢)</sup> ومن ثم REALiTAT ليس واقعاً معطى اولياً او بسيطاً او مباشراً وانما هو اقل يتداخل فيه السلب والنفى والتناقض . وبالتالي فهو يحمل بداخله طابع العملية المزدوجة . والواقع المعطى سلفاً هو die TATSCH الدال على الشيء الموجود وجوداً حاضراً سلفاً . ويختلف TATSACHE عن FAKTUM لأن FAKTUM يشير إلى واقع ضاغط يمارسه شيء ويفرضه بحيث يتم الاعتراف به كما هو . على الواقع ولا على الحقيقة . كما لا يدل على الثبات



وأما يدل على عملية بل إلى مجموعة عمليات جوهرها أشمل من RELiTAT وأقرب من مباشر بين الداخل والخارج . إنه الوجود الذي يضعه العقل في وحدة مباشرة مع الأفعال المنعكسة . إنه الوجود الذي وُضع في الوجود أو العلاقة التي صارت إلى الوجود مع نفسها . إنه أولى لحظات انعكاس الوجود في نفسه . وهناك مجموعة متنوعة ومختلفة من الصيغ والعمليات المترابطة فيما بينها . وذلك رغما عن الطبيعة المباشرة لانعكاس WiRKLiCHKEiT الأول أو البسيط . وهذه الصيغ هي <sup>(١)</sup> الإمكان <sup>(٢)</sup> والملموس الغرض <sup>(٣)</sup> والضرورة وتتوحد هذه الصيغ في مفهوم « العمل المنتج في الواقع ».

ومن ثم فإن WiRKLiCHKEiT لا تتصل بمفهوم OB-TEKT أو بمفهوم البراكسيس . وإنما لها علاقة بالمفهوم الذاتي للواقع.

ستكون فيما بعد قراءة جينتيليه والشاب لتصور WiRK-LiCHKEiT مبنية على البراكسيس من حيث انه فعل فكري في نهاية الآخر . يتموضع وينتج في الواقع . وهي القراءة الأوب إلى روح هيجل . كما أنها القراءة الذاتية نفسها التي قدمها ميشيل هنري . صحيح ان ماركس عارض الميتافيزيقا الونية . لكنه فهم - حسب هنري - البراكسيس في إطار من التداخل الذاتي، العاطفي والعيش ، الذي يميز الأخلاق الفردية.

صحيح أن هيجل يصرح بأن الفلسفة تأتي على كل حال دائما في وقت متأخر <sup>(٤٧)</sup> . لكن هذا لا يعني أن الفلسفة تتأخر

على الواقع . لأنها هي نفسها مضمونة في عملية الواقع . وهكذا يستخلص إريك قيل من التوازي الذي يقيمه هيجل بين الطبيعة والسياسة أن هيجل يرفض أن يسلم بأن العقل لا يتم للقاء به إلا في الظواهر الطبيعية . وأما في مجال العمل والتاريخ فهو مجال متروك للأحاسيس<sup>(٤٨)</sup> . وبعبارة أخرى ، الانفعالات لحظات في عملية الإنتاج السياسي . لكنها لا تتجاوز كونها لحظات . ومن حيث جوهره الإنتاج السياسي عقلي وإن قوانين الحياة السياسية قابلة لأن تعرف . بل هي قابلة لأن تعرف في صورة بهية ويشدد إريك كان تحقيق ذاته في مجالات أخرى كثيرة ومتنوعة ينتهي العقل إلى معرفة أنه يحقق ذاته<sup>(٤٩)</sup> .

ومن ثم فنظرية الدولة لا تـجـيء بعد ظهور الدولة . وإنما تظهر نظرية الدولة الوقت نفسه الذي يظهر فيه الدولة . لأن النظرية تنظر إلى الدولة القائمة . ولأن النظرية لا تسقط على الدولة اسقاطات مثالية . لا تحلم بالدولة . وإنما تعقلن النظرية الدولة وتؤنسها وتجعلها منتجة للإنسان وفي شروط عصره . لأن الفلاسفة هي زمانها متفكرأ .

لكن العالم السياسي لا ينتظر الإدراك الفلسفي لزمـنـه في الفكر . لأن العالم السياسي لا يتبع الصبر التصوري نفسه . ولا يخضع إلى التبلور المسبق أو إلى التحليل والبناء الأساسي التمهيدي فإن هذا العقل . ذلك أن العقلانية الفلسفية ليس في مقدورها أن تزودنا بالوصفات الجاهزة . وليس في مقدورها كذلك أن تقدم تعاليم عقائدية أو أن تفرضها على خط سير

العالم. ومن ثم بوصفه كتاباً فلسفياً يجب على الخطوط الأساسية لفلسفة الحق أن تبتعد عن إغراء بناء الخطوط الإلزامية التي على الدولة أن تتبعها . وذلك في صورة قائمة الواجبات للعالم السياسي.

وعصب هذا النقد معروف جيدة . فالأخلاق التجريدية المتبعة تمحو والواقع . وعلى سبيل المثال لا يسمح الأمر المطلق عند عمانوئيل كانط بالعمل . لأن المحتوى السياسي والملموس الدولي (الدولة) اللذان هما ضروريان لأي تطبيق للمقياس النظري مأخذوان في العالم القائم والكون الخارجي والإعتياطي . وأما النظرية فهي شكل خالص . وإذن فالواجب السياسي يبقى بقاء أزلها في ثوب الواجب الأخلاقي . وتبقى النظرية بلا محتوى تاريخي . وفي السياق الذي يعنينا هنا يميل تعليم الفلسفة وواجب التصور إلى التطبيق مع الوصفي والتاريخي للدولة . وينتج المصير التاريخي للدولة وصبر التصور «الضرورة نفسها» .

وبالتالي وفي سياق نقد فلسفة كانط/ أفلاطون لا يعلم هيجل أولاً يريد أن يعلم نماذج غير زمنية أو يوتوبيات فوق زمنية . وإذا كان صحيحاً أن النظرية تنخرط في التاريخ فإن هذا لا يعني أن النظرية تحول إلى تعليم إنفعالي . شعوري اعتباطي - عرض وإنما هذا يفي أن النظرية تتحول إلى معرفه موضوعية وفعالة . وبالتالي تتخلى عن كونها رأياً حول الرغبة لأن إذا كان لابد أن تتحول النظرية إلى رأي حول الرغبة فهي لن تستطيع أن تنظر في إمكانها نفسه وقد لا تستطيع أن تصل إلى العمل

المؤسس أى إلى العمل غير العقلي.

من المسلم به الآن بعد شروح هيجل الجديدة أن العقلانية والعمل ، النظرية والسياسة ، الفلسفة والدولة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً في فكر هيجل . لكن هذا التحليل قاد البعض من أمثال د. لوسوردو<sup>(٥٠)</sup> إلى تفسير الازدواج السياسي لسيميوطيقا WiR-LiCHKiT على أساس أن الفكر يبلور إستراتيجية وتكتيكاً. لكنه تفسير لهيجل على ضوء فريدريش نيتشه . بعبارة أخرى، إنه تفسير هيجل على ضوء «من هيجل نيتشه» لكارل لوفيت. ورغم أن اشتباكه مع الماركسية فهو ماركس نيتشوي إن جاز التعبير أو نيتشوي كلابي في نظره إلى هيجل . نجد في الكلية السياسية علاقة بقول الحقيقة هي علاقة الإستراتيجية والتكتيف، الشك والرفض ، البراجماتية والأدائية . فيتحول الفكر من معرفة إلى سلطة . إنه شعار الاشتراكية الديمقراطية . المعرفة سلطة. وكأنها وصفة عملية وعقلية . لأن قد تكون سلطة وقد تكون ثورة على السلطة.

ومن هنا كانت الثورة الفرنسية قد بينت إمكانية ما كان قائماً قبلها في صورة «إلزام» العقل العملي . وحتى إذا كان هيجل قد ظل مخلصاً لمنجزات الثورة الفرنسية كيف يتماسك ذلك مع فكرة الثورة على الدولة القائمة على القانون تحقق الهدف الخاص بالفلسفة؟

كان التناقض بين القانون والأمر الواقع يثير مشكلة دراما جميع اليوتوبيات الواقعية . وهى مشكلة المشابهة السياسية بين

الفلسفة والسياسة . لكن الثورة الفرنسية استطاعت أن تحول  
المبادئ التجريدية إلى واقع عيني . وأصبحت بذلك صورة حياة  
تتفق مع اندفاعات الإرادة . وبلغت الغايات التي كان ينزع  
نحوها هيجل منذ شبابه إلى سن الرشد ومعظم الفلاسفة الألمان  
في ذلك العصر.

## الفقرة (٥) : الفلسفة بوصفها حضوراً في العالم :

ومن ثم فمن واجبات الفليسوف أن يظهر اهتماماً بتاريخ اليوم والحاضر . وليس هناك أدل على ذلك في سياق أعمال هيجل ومؤلفاته وحياته سوى ممارسته الصحفية التي قال عنها في سطر مقتضب من سطور مرحلة إيينا ١٨٠٣ - ١٨٠٦ إنها نوع من صلاة الصباح الواقعي عند شروق الشمس<sup>(٥١)</sup>.

إذن يشدد هيجل على قراءة الصحف . ومن خلال هذا السطر الشهير نستطيع من الآن أن نلاحظ أنه شارك على طول حياته وعرضها وفي مختلف المناصب في العديد من المجالات والصحف خصوصاً في مجلة «جازيت البامبيرج» حيث شغل على مدار عام كمحور.

وأراد البعض أن يستخلص من هذا السطر العابر لهيجل وهذه الممارسة الطويلة له في الصحف والمجلات نتائج تدمر الفلسفة بدل زمانها وعلى إرادة تقريب النظرية من عصرها السياسي . وهكذا يدعى البعض بأن الصحافة علامة دالة على موت الفلسفة وتحقيقها عند هيجل . وأطروحة روييه ROYER بعد أن درس الفنيومنيولوجيا والمنطق وفي ضوء تجربة هيجل كمحور في «الجانرايت بامبيرج» هي أن الفلسفة في حاجة إلى الصحافة لكي تكون فعالة وتتحقق<sup>(٥٢)</sup> . وكان في نظر الهيجليين الشباب حتى آخر سنوات الأربعينيات . وأن التحقق الصحفي للفلسفة يتضمن تدمير الفلسفة عموماً ومثالية هيجل خصوصاً.

والواقع أن صحافية هيجل لا تقود إلى تدمير الفلسفة وإنما تترجم ترجمة عملية التداخل العميق بين المعرفة والزمن . وإذن



المقصود هو نقد المعاصرين الذين كانوا يطلبون إلى النظرية أن تبني وكان في نظر هيجل أن تحذر الفلسفة من أن تبني<sup>(٥٣)</sup> . وتشق الصفة ERBAU LICH من الفعل المتعدي ERBAUEN والذي يدل على البناء والارتفاع والتأسيس . والدين عند هيجل هو الذي يؤسس وليس الفلسفة . والدين يتبني حتى بالمعنى العملي والمعماري للكلمة حيث تم بناء كنيسة القديس بطرس على سبيل المثال . وهي أجمل كنيسة على الإطلاق في تاريخ المسيحية وتقدم في مركز مقر الدين<sup>(٥٤)</sup> . الدين يتبني إذن. لكن الفلسفة محرومة من هذا النعيم .إلا أنها تظل حكمة كونية . لأن الفلسفة ليست فقط الحقيقة في ذاتها ولذاتها . ليست الفلسفة «جوهراً خالصاً» فحسب . وإنما الفلسفة هي الحقيقة من ناحية أنها لنصير حيوية في العالم الواقعي<sup>(٥٥)</sup> . وبالتالي لا يجب أن نعترض ونقول إن هناك ثمة تناقضاً بين حرمان الفلسفة من التأسيس وبين أن الفلسفة تؤسس للثورة الفرنسية . لأن المقصود من تأسيس الفلسفة للثورة الفرنسية ليس ERBAULICH إنما المقصود هو «FUNDAMENT» ، أى الأساس وليس البناء. يؤسس الفيلسوف للتاريخ . لكنه لا يبنيه . ثم أن هيجل ينتقد النزعة المثالية التاريخية التي تقول بالاقتراب من التاريخ فقط محملين بالأفكار أو التي تقول باعتبار التاريخ اعتباراً أحادي الجانب فحسب.

ونعتقد بأن هيجل اختار النزعة الواقعية السياسية والتاريخية وبأن هذه النزعة تقول بأن العقل ليس معزولاً عن العالم وإنما



يصير إلى العالم مما يجعلنا قادرين على التصور العقلي لتاريخ العالم . بدهى أن العقل هو واسطة ومحتوى كل الواقع حيث يجد كل الواقع كينونه ومضمونه (٥٦) .

وليس العقل عاجزاً إلى درجة أنه يكتفي بكونه مثلاً أو واجباً بسيطاً لا يوجد في الواقع وقد يوجد على سبيل المثال فقط في أذهان البشر لافي أعينهم . إنما العقل هو المحتوى اللانهائي، كل ما هو جوهري وحقيقي . ويحتوى على مادته الخاصة التي يعطيها للتبلور إلى نشاطه الخاص (٥٧) . ويعرض من الداخل إلى الخارج الطبيعي والروحي وفي إطار من تاريخ العالم . ويجد كل ما قد يثير انتباه الإنسان أساسه HALT (٥٨) في العقلي الذي منه يجيء كل ما عمل قيمه (٥٩) .

وهكذا فمبدأ التطور التاريخي يتضم نأته في الأساس «EUGRUNDE» الروح هو المحدد المطلق . ويجب أن تحذر الفلسفة من أن تريد أن تتمتع بصفة غير محددة بمطلق هو نفسه غير محدد وغير محدد.

وقد ركزت أعمال هربرت ماركوز (٦٠) وفي . روز ينزفيلج (٦١) وبوسوه (٦٢) على وجه الخصوص على نمط الوجود التاريخي للفلسفة وعلى الاتساق بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عند هيجل.

صحيح أن الفلسفة تبدو أساساً في نفسها . صحيح أنها تظهر في نفسها وتبدو وكأنها انكسار خالص . وبالتالي فهي هوية مع نفسها تقيمها الذات المفكرة . إلا أن الصلة التي تربط

الذات بنفسها ليست صلة مباشرة وانما هي صلة منكسرة ، متغايرة ، تاريخية.

وانما الهوية الشكلية التي عند الذات الفكرية فتفصل بين التاريخ والفلسفة . وهى هوية تثبت فكر المفكر وتبعده عن الاختلاف التاريخي . فكره مجرد ، بسيط ، متوقف عند لحظة من لحظات تطوره التاريخي الذى هو في ذاته تطور ملموس إذن فمن أمام أحد أمرين . إما أن تنحي جانبا لحظة من لحظات تاريخ العالم أو أن المفكر لا يلتفت إلا إلى لحظة وحيدة من لحظات الاختلاف التاريخي متعدد الأشكال.

أو أن يضم المفكر اللحظات المختلفة والمتنوعة تنوعاً متعدد الأشكال . وذلك فى محدد واحد ومجرد بحيث لا يغير المحتوى التاريخي للفلسفة شيئاً من الفلسفة . وإذا اعتبرنا التاريخ والفلسفة اعتباراً موحداً فإننا سنرى أن المنهجين شئ واحد . لأن بوصفهما تصورين فهما ملموسان في ذاتهما وينموان تاريخياً بذاتهما . إذن لا تتغير عرضية أو المصادفة إذا تركنا كما هو ما يظهر أمام التمثيل أو أمام الفكر وكأنه تخصيص تاريخي بسيط أو تعميم فلسفي بسيط أو إذا ضمنا التاريخ أو الفلسفة ضمكاً ملموساً وفي شكل محدد بسيط . الا انه من غير المحدد سلفاً ما اذا كانت الهوية التاريخية المجردة والمعارضة للحظات الأخرى من فكرة الفلسفة أم أن الهوية الفلسفية المطلقة والملموسة في ذاتها تؤسس لهوية ذاتها وللتاريخ وليس للاختلاف التاريخي.

وبالتالي فالمشابهة بين الفلسفة والتاريخ تحتوي على الاختلاف بين الفلسفة والتاريخ حيث تتباعدان وتتنافيان الواحدة تلو الأخرى . فالتاريخ هو مجال المصادفة . وأما الفلسفة فهي مجال الضرورة . لكن ليس هناك غيرية كيفية بين الفلسفة والتاريخ. الفلسفة ليست محدداً معزولاً ، نفياً ، حداً مفصلاً عن التاريخ. كما أن التاريخ ليس محدداً معزولاً أو نفياً أو حداً منفصلاً عن الفلسفة . وإنما الفلسفة حد من داخل جوهر التاريخ والتاريخ حد من داخل جوهر الفلسفة . التاريخ صلة تربطها الفلسفة بنفسها والفلسفة صلة تربطها التاريخية بنفسها . وبالتالي فالنفي صلة أو اختلاف : فلسفة موضوعة أو تاريخ متوسط.

## الفقرة (٦) : هيجل مالك الحقيقة :

هل من الممكن إذن أن تتحقق الفلسفة تحققاً مطلقاً وفي فليسوف واحد؟ هذا السؤال هو السؤال المحوري في الفقرة (٦) هذه . وهو السؤال الذي يفترض أن هناك ثمة حكماً نظرياً أخيراً . فكما أن هناك يوماً للدين قد يكون هناك أيضاً وبالقدر نفسه يوماً للفكر والنظرية والعقل يفصل فيه بين الحق والباطل.

لكن يوم الفكر يناقض العقل الهيجلي . فقط التمييز بين الفلاسفة الذين يعرفون الحقيقة هو الذي يحي الفلسفة . والفلسفة نفسها لا تحقق دون أن تتحدد وتتميز في فلسفات . أما تجسد الفلسفة بكمالها في شخصية وحيدة هي شخصية هيجل فهو معجزة مطلقة ونفى مطلق للقانون الزمني للفلسفة فضلاً عن نهاية العالم الفلسفي.

ولا شك أن عمل هيجل يعلن عن نهاية عالم . لكنه لا يعلن عن نهاية العالم.

### ( ١ ) تخارج الخطاب

ومن المؤكد أنه قد يبدو من غير المنطوق أن أتحدث بلغة «الملكية» في مجال الفلسفة . فقد أبدو وكأنتني أساوي بين الفلسفة والغيط وحفنة من المال . وقد نتردد في أن نطلق صفة الشئ SACHE على المعرفة الفلسفية . لأن المعرفة الفلسفية ليست شيئاً نتاجر به ونقيم حوله العقود وكأنه شئ بينما المعرفة الفلسفية داخلية وروحية . لذا يجد الفهم (الذهنى) نفسه أمام حيرة حين يطلق عليها صفة موضوع الملكية . لأن ذلك ينبع

لطبيعة الحال من أن الذهن (أو الفهم) ليتصلب أمام ثنائية «إما . . . أو».

من ناحية أخرى إنما نحن فيه تاريخياً والملكية التي تنتمي إلينا وإلى العالم الراهن لم تولد تلقائياً ولم تخرج فقط من محصلة النوع البشري<sup>(٦٣)</sup> بالتالي فالحقيقة هي ملكية BE-SITE كل تاريخ الفلسفة . ولا يمتلكها هيجل وحده .  
إلا أن الفلسفة تخضع في سياق المجتمع المدني البورجوازي الحديث إلى عملية التخارج.

### (ب) امتلاك الحقيقة

إذن يجب أن نتذكر التميز لهام الذي يقيمه هيجل بين امتلاك الحقيقة ذاتياً وامتلاكها كونياً<sup>(٦٤)</sup> وقد يبدو هذا التميز بين نوعين أو لحظتين من الامتلاك تميزاً متحذلقاً . لكنه تميز حاسم بالنسبة لدراستنا . لأن هدف الدراسة هو الفصل بين مستويين في عملية امتلاك الحقيقة وتملك المعرفة . ففي عملية تملك الحقيقة يوجد التناقض غير القابل لأن نحيله إلى غيره تناقض ألا وهو التناقض بين أمرين هما من ناحية الحقيقة الكونية ومن ناحية أخرى الامتلاك الفردي للحقيقة الكونية . ويؤذن هذا التناقض بالإبقاء على مستويين من مستويات امتلاك الحقيقة . من ناحية قد تكون الحقيقة أو يجب أن تكون موضوعاً للتملك الفردي وحده والتميز تميزاً تاماً عن أي تملك آخر . ومن ناحية ثانية قد تكون الحقيقة ويجب أن تكون موضوعاً في ذاتها في الامتلاك الفردي

والامتلاك الجماعي في تناقض داخلي لا في تناقض بين نوات مستقلة الواحدة عن الأخرى . والاعتراف بالحقيقة هو في الوقت نفسه فعل فردي أو امتلاك فردي وفعل جماعي أو امتلاك كوني .

إذن بالنسبة للمشكلة المثارة هنا يبدو التميز الاقتصادي بين الامتلاك الفردي والملكية الكونية تميز لا حاسماً . لأنه تميز يبين الاتصال والانفصال في ازواج امتلاك المعرفة والحقيقة .

ومن ثم فملكية المعرفة لا تدل أبداً على الامتلاك الخاص للمعرفة وهيكل يعارض تمام المعارضة التصور النخبوي والمفهوم الإرسنقراطي للمعرفة ويدافع عن المعرفة التي هي ليست الإمتلاك الخاص لمجموعة محددة ومحدودة من الأفراد . وليس تعليم الفلسفة مخصصاً لمجموعة من « الأنبياء » .

لاشك أن هناك جانباً سرياً عند هيكل كما يعبر البروفيسير چاك دونت في كتابه العمدة . لكن المعرفة عند هيكل ليست سرية . بل تمتد إلى المجتمع . أى أن هيكل يدافع عن معرفة قابلة لأن يتصورها الجميع وقابلة لأن يتعلمها الجميع وقابلة لأن تكون ملكية الكل (٦٥) .

وبالتالي فهو ينظر معرفة تصير في الاتصال والانفصال بين الورك والحرف ، بين المعنى والشكل ، بين الداخل والخارج . ومن ثم فهو يبحث عن طرق دخول الأفراد ملكوت الفلسفة . المعرفة عنده معممة وإنه لخطأ أو جريمة ضد الإنسانية أن نعتبر المعرفة اعتباراً يجعل الحقيقة غير قابلة للتبليغ إلى البشر كافية . من المؤكد أن هناك حقيقة . لكن هذه الحقيقة تاريخية .



إذن في مقدورنا أن ندفع حدود تبليغ المعرفة إلى غير نهاية. من الممكن تعليم الفلسفة وتسميعها ونقدها وتكررها وفهمها. لأن المعرفة تتوسط في عملية معقدة . ويستطيع كل إنسان أن ينتج وأن يعيد إنتاج هذه العملية . والحقيقة لغز فقط لمن لا يبذل الجهد أو الحد الأدنى من الجهد . لأن هيجل واحد من عمال الفلسفة . وما يخص الإنتاج الفكري قد يتحول بفعل طريقة التعبير تحولاً مباشراً إلى شئ خارجي يستطيع الغير إذن أن ينتجه<sup>(٦٦)</sup> . وبالتالي فنفعل اكتساب الفلسفة يدخل المالك الجديد في امتلاك طريقة التعبير العامة ويستطيع أن ينتج عدداً كبيراً من المرات أفكاراً متشابهة أو مختلفة . وقد كتب هيجل يقول في هذا السياق:

Indem ubrigens das Geistesprodukt die Bestimmung hat, von anderen Individuen aufgefaßt und ihrer Vorstellung, Gedachtnis, Denken u . s . f . zu eigen gemacht zu werden, so hat ihre Außerung, wodurch sie das Gelernte (denn Lernen heißt nicht nur, mit dem Gedachtnis die Worte auswendig lernen — die Gedanken anderer können nur durch Denken aufgefaßt werden, und dies Nach-denken ist auch Lernen) gleichfalls zu einer deraußerbaren Sache machen, immer leicht irgendumliche Form, so daß sie das daraus erwachsende Vermögen als ihr



Eigenthum betrachten und für sich das Recht solch duction daraus de-»<sup>(٦٧)</sup>

وانتشار الفلسفة على وجه العموم وانتشار تعليم الفلسفة على وجه الخصوص ليس سوى تكرار أفكار ليست جديدة وإنما سبق أن تم التعبير عنها واستقبلناها من الخارج.

استطيع أن أتنازل عن فكري الخاصة . لأنها ليست فكري إلا من حيث أنني أضع إرادتي فيها . إذن أستطيع على وجه العموم أن أترك فكري دون مالك أو أن أترك إرادته غيري تتحكم فيها من حيث أن الحقيقة الموضوعية خارج اليقين الذاتي ومن حيث كون الحقيقة الموضوعية مستقلة عن شخصيتي وإرادتي وحياتي الأخلاقية وديني . إذن فالحقيقة الموضوعية قابلة للتبليغ.

### (ج) الفرد والفلسفة

وهكذا فمن حيث أن الذات المفكرة تضع وتفصل وتميز الحركة الذاتية للحقيقة الموضوعية لا يستطيع نشاط الفرد سوى أن يضيق بتوجب على الفرد أن يحمل سلفاً معه طبيعة العالم. وينسى نفسه<sup>(٦٨)</sup> . تستقبل الذات المفكرة الحقيقة الموضوعية ولا تؤسسها فتموت الذات أساس المعرفة . أخيراً تحررت المعرفة من هذه العلاقة التي تخفقها . فأصبح في مقدورها أن تضع من نفسها معرفة خالصة . والفيلسوف بوصفه فرداً متفرداً ينسحب قليلاً من وراء الفلسفة . وذلك ضمن منظومة من أساليب الهروب . ويحفر الفيلسوف مسافة بينه وبين العمل الذي يقوم به.

وإذا كان صحيحاً أن هيجل حدد لنفسه هدفاً هو أن تتخلى الفلسفة عن اسمها «محبّة المعرفة» لتصير إلى «المعرفة المنتجة» فهو قد حدد لنفسه سلفاً هدفاً آخر هو أن يتخلى الفيلسوف عن ذاته . لأن محيط المعرفة الطبيعي هو اتحاد الكوني والفردى . وبداية الفلسفة . تفترض سلفاً قيام الذات المفكرة المفردة في العنصر الكوني . وهذا العنصر الكوني لا يكتمل إلا بحركة تفرده . بدهى أن الكوني روحانية خالصة . لكن الكوني يقوم أيضاً على نمط مفرد بسيط . والذات هى مباشرة الروح . ومن ثم فالذات المفردة لا تزول أبداً في شكل بسيط أو طبيعي أو في صورة الزمان حتى تترك المطلق يتحدث . وإنما الذات المفردة نجد نفسها متجاوزة في نشاط الفكر مبقيا عليها ومتحركة . والذات المفردة تتحول لأن الفلسفة ترتفع إلى الكوني . وهى تظل بالرغم من ذلك لأن الفرد المفرد له الحق أن يطلب أن تمد له الكونية الفلسفية يد العون على الأقل حتى وجهة النظر هذه . ويقوم حقه على استقلال مطلق يعرف يمتلكه في كل شكل من اشكال معرفته<sup>(١٩)</sup> . والعاملان الإثنان اللذان يكونان المعرفة — الفرد المفرد والكونية الفلسفية — هما موضوعان أولاً في مقولتهما النسبية . وحركة اتصالها مسئولية كل منها ولا يمكن أن تستمر بشكل أحادي الجانب .

إذن موت الإنسان — الفرد أو موت الفلسفة هو نتيجة من نتائج الرواية — الوعي بالذات المتفلسفة والتي مؤلها أن الذات المتفلسفة والفلسفة في تخارج الواحدة عن الأخرى مما يمثل

«ضياعاً للروح» (٧٠) ، ضياعاً للتماثل بين الهوية الفلسفية وبين الاختلاف الذاتي . فتبدو الفلسفة للذات المتفلسفة وكأنها نقيض الحقيقة . وتبدو الذات المتفلسفة للفلسفة وكأنها أيضاً نقيض الحقيقة . وإذا كان ضرورياً أن ينسى الفرد المفرد نفسه لكي يدخل ملكوت الكونية الفلسفية فإن ما عليه أن ينساه هو مباشرته . تلك المباشرة التي يعتقد حاملها أن في مقدوره أن يعرف دون أن يعرف ما الذي يجذبه إلى أن يعرفه: أما فيما يخص الفلسفة فمن يجب أن توحد العنصر الكوني وتفرد الفرد المتفلسف . وبعبارة أخرى ، عليها أن تبين أن العنصر الكوني ينتمي إليها هي دون يميزها . لكنها تجرى فيه عبر كامل تخصيصه . إذن تتكون الفلسفة من نفسها ومن الذات المفكرة . ولا تموت إلا بموتهما معا . ويتم ذلك حين نصفهما في تخارجهما النسبي الأول . وتجربة الفكر في فلسفة هيجل تتضمن شكل الحياة والموت معا - ولا يمحي موت الفلسفة في حياة المعرفة المطلقة تبنع من تجاوز بنيوي لموت الروح المتفلسفة وفي هذا الموت نفسه .

وبالتالي فسير نحو المعرفة المطلقة يمكن ان يتوقف ولا يمكن أن يتشبع من منظومة فكرية واحدة :

Sie kann aber keine Ruhe finden; es sei, daB sie in gedankenloser Tragheit stehen bleiben will; der Gedanke verkummert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Tragheit; oder daB sie als

Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in seiner Art gut zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche Gerade darum etwas nicht gut findet, in so fern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immernoch gescheuter zu sein, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockne Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß, denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichsein .»<sup>(۷۲)</sup>

إذن لا يفي موت الفلسفة لا جدوي الحقيقة وإنما الفلسفة  
الذهنية (فلسفة الفهم) تعرف دائما كيف نحل جميع الأفكار وبدل  
أن تصل إلى تشابه التشابه (الحيوي) والاختلاف (الميت) فهي لا

تجد سوى الذات الصلبة . وبالتالي فإن هيجل يدعو إلى أن نترك  
الذهن يشبع نفسه دون أن يلجأ إلى الكوني بل هو يهرب من  
الكوني ويبحث فقط عن الوجود لنفسه . ومن هنا فالذهن يحل  
الفكر نفسه ويفصل بين موت الفلسفة وحياتها أو بقائها بل هو  
يجمد التعارض بينهما .

ومن ناحية أخرى لا يرى الذهن أن هذا الوجود لنفسه يخص  
فقط التجربة الأولى من تجارب الوعي بالذات وهي تجسدية  
الصراع حتى الموت .

ويؤكد كلا الفردين نفسه بوصفه واعياً بذاته أى بوصفه  
موجوداً لنفسه . ويكون الفردان ازدواج الوعي بالذات . ومن  
المؤكد أن كلاهما متيقن من نفسه دون أن يكون على يقين من  
غيره . ومن ثم فيقينه الخاص بنفسه ليس يقيناً حقيقياً بعد .  
وحقيقته تكمن في أن وجوده لنفسه يقدم نفسه لنفسه كموضوع  
أو بالأحرى ان الموضوع يقدم نفسه بوصفه هذا اليقين عينه (٧٣)

يميل كلاهما نحو موت غيره . إذن يقين كلاهما يحمل كل  
الحقيقة . لأن حقيقتهم أو وجودهما لنفسيهما الخاصة قد يقدم  
نفسه لكلاهما بوصفه موضوعاً لغيره . وبعبارة أخرى قد يقدم  
الموضوع نفسه بوصفه هذا اليقين بالذات والخاص للغاية وقد  
يقدم الغير نفسه بوصفه يقيناً بالذات ويقيناً خالصاً . ومن ثم  
فميل كلاهما ، ميل الفردين نحو موت الآخر يربط بين اليقين  
الذاتي والحقيقة الموضوعية . أى أنه يحين تحييناً فلسفياً مصير  
المعرفة المطلقة . وبالتالي يتوجب على الوعيين بذاتهما أن يذهبا



إلى المعركة فمن أجل البقاء أو الموت «Kampf gum leben un Tod». لأنه يتوجب عليهما أن يرفعا يقينها بذاتهما (وبأئهما موجودان لنفسهما) إلى الحقيقة في غيرهما وفي نفسيهما<sup>(٧٤)</sup>. وبعبارة أخرى، إنما هو موضع الصراع من أجل البقاء أو الموت هو الهوية الحقيقية والاختلاف اليقيني، أي إنما هو موضع صراع هو العقلي والتفكير الفلسفي. والصراع من أجل البقاء أو الموت، حده هو الذي يظهر العقل ويبينه. يبين للوعي بالذات أن الوجود والنمط المباشر الذي يجري عليه وجوده المنغمس في انتشار حاضر هو لحظة عابرة وفقط وجود لنفسه خالص. الفرد الذي لم يغامر بحياته<sup>(٧٥)</sup>. وما العمل بالذات المفردة الحية والتي تعيش في تجردها الداخلي، خارج كل حقيقة، خالصة من كل حقيقة ومن هذا الوجود المعترف به بوصفه وعيا بذاته مستقلاً؟ يجب أن كلاهما يميل نحو الموت غيره وبالقدر نفسه يغامر بحياته. لأن الغير لا تفوق قيمته عن نفسه. ويقوم الجوهر نفسه للذات بوصفه غيراً، بوصفه خارج نفسه. عليه أن يتجاوز وجوده خارج ذاته. الغير وعن متداخل تداخلاً متعددًا وقائماً. عليه أن يحدس وجوده الغيري وصفه وجوداً لنفسه خالصاً أو بوصفه نفياً مطلقاً<sup>(٧٦)</sup>.

لكن هذا الظهور بالموت يجاوز الحقيقة الموضوعية واليقين الذاتي على السواء. وبالتالي فهو يجاوز المعرفة المطلقة. لأن الموت في دلالته الأولى نفى طبيعي للوعي. وهو الاستقلال دون الموقف المطلق. لكنه الموت الذي يظل دون معنى طالما ظل بلا معنى روعي.

أو تموت النظرية (٧٧) . لكنها تموت لسبب غير روحي ،  
طبيعي ، «تاريخ وأجنبي» (٧٨) . وجوهر هذا السبب هو الانتقال  
من اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية إلى علاقة تجريدية مطلقة  
ومنها إلى علاقة أكثر تجريداً . ومن ناحية أخرى سبق أن رفض  
الوجود في ذاته الخالص التجمع مع آخرين في المجال الخالص .  
باختصار ، من ناحية ، نجد جمود تفرد الفرد . ومن ناحية  
أخرى ، نجد جمود عموم الحقيقة الخشنة .

إلا أن الدلالة الروحية على موت الفلاسفة تقوم على تجميع ما  
تفرق في سلسلة الوجود هنا المتناثر في الزمان ضمن عقل  
وضمن شكل عقلي واحد مكتمل في المعرفة المطلقة وبغض النظر  
عن قلق خبرة الوعي يرفع العقل النظرية إلى «هدوء الكونية  
المركبة» حيث تم تحقق الفلسفة وموتها في آن واحد ، حيث أن  
الهدوء الكوني المركب ليس هدوء الزمان الطبيعي ولا نتيجة إلا  
النفي الروحي أو القلق الروحي . وبالتالي فاتحاد التصور  
ونقيضه اتحاد تراجمي . لأن التفرد الجامد في ذاته والمنتج  
مرفوض إلى النهاية وخروج في لحظاته التي لم نجدها بعد  
وجمعناها . وإحدى المفردات غير المنتجة هي الضرورة التي  
تشارك في حياة الحد الأوسط ويقدر قليل مثل الغير .

أما المفرد المنتج الذي يقوم أو ينتصب خارجه فهو يزول في  
تمثيله (٧٩) . ويتوجب على اليقينين الذاتيين أن يقترب من  
الحقيقة . يتوجب على الوعيين بذاتهما واللذين يصارعان الواحد  
الآخر من أجل البقاء أو الموت أن يقتربا من الحقيقة . والمصالحة



مع الذات لكلا الوعيين بذاتهما هو «صمت العالم التين للموت»<sup>(٨٠)</sup> . وبعبارة أخرى ، تتخارج الهوية بنفسها وتذهب إلى الموت وبالتالي تصالح الجوهر المطلق مع نفسه<sup>(٨١)</sup> . لأن في هذه حركة التي تتميز فيها الهوية عن نفسها تقدم نفسها بوصفها هوية روحية . وخروج الذات خارج نفسها بفعل الموت والتخصيص والتخارج يدخلها ملكوت الإنتاج العقلي . «وهذا الموت هو بالتالي قيامها من بين الأموات بوصفها روحاً»<sup>(٨٢)</sup> .

لكن الوعي بالذات الكوني لا يلتقط أولاً إلا مجيء المعرفة المطلقة لذاتها مجيئاً . وذلك المجيء لا يتم إلا ضمن عملية الموت وفي صورة التمثيل . إذن توسط التمثيل مرحلة ضرورية في عملية الوعي الفلسفي . في ذاتها هي معرفة الطبيعة بوصفها الوجود هنا غير الحقيقي للروح . وهذا الشمول الذي صار إلى نفسه بفعل الذات هو مصالحة الروح مع نفسها . وهذا الوجود في ذاته للوعي بالذات غير التصورية يستقبل شكل شئ موجود ومتمثل<sup>(٨٣)</sup> . إذن يفترض فعل التصور التمثيل . وهو التمثيل الذي ينشأ بفعل التخارج الخاص بالمعرفة المطلقة وموت الفلسفة . تتصالح المعرفة المطلقة مع الزمان أي مع وجودها هنا .

وموت الفيلسوف من حيث كونه بعرف المعرفة المطلقة ومن حيث أن المقصود هو الموت فإنه نفى مجرد أو المحصلة المباشرة لحركة لا تنتهي إلا في المعرفة الطبيعية .

«والموت انطلاقاً مما يعنيه بشكل مباشر وانطلاقاً من اللاوجود التي يطبع هذا المفرد يجد نفسه متغيراً حتى الشمول

الروحي الذي يعيش في جماعته الذي يموت فيها يومياً ويحيا من جديد» (٨٤).

إذن توسط التمثيل هو التوسط الذاتي للروح المطلقة حين  
تصير إلى الروح المفردة أو إلى الروح الخاصة إذن الوعي بالذات  
لا يموت موتاً فعلياً وإنما يموت هو خصوصيتها في شموليتها،  
أى في معرفتها التى هى الجوهر في مصالحة مع الذات (٨٥).  
ويتضمن توسط التمثيل موته الخاص لكى يعود إلى نفسه فى  
التصور أو فى تصور المعرفة . ومن ثم فإن أزلية المعرفة لا تقوم  
فيما وراء الوعي التمثيلي وإنما العودة الكلية فى الذات هى  
بالضبط أن تحتوى فى ذاتها على لحظة الموت:

Das Begreifen also ist ihm nicht ein Ergreifen  
dieses Begriffes, der die aufgehobne Naturlichkeit  
als allgemeine also als mit sich selbst veresohnte  
weiß, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung, daß  
durch das Geschehen der eignen EntauBerung des  
gottlichen Wesens, durch seine geschehenen Mensch-  
werdung und seinen Tod das gottliche Wesen mit  
seinem Dasein versohnt ist. - Das Ergreifen dieser  
Vorstellung druckt nun bestimmter dasjenige aus,  
was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt  
wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbe-  
wußtseins zum allgemeinen oder zur Gemeinde. -

Der Tod des gottlichen Menschen als Tod ist die abstrakte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtsein, oder er wird sein so eben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht » (٨٦)

الموت هو الشعور المؤلم الذى يشعر به الوعى الحزين بان اليه موضوع التفكير الفلسفي قدمات . وهذا الموت الجامد هو التعبير عن المعرفة بالذات بوصفها بسيطة والمعرفة الأكثر حميمية مع نفسها ولا تعرف شيئاً خارجها (٨٧) ، أى خارج عمق الليل . إذن هذا الشعور هو في المعرفة الروحية بأن الحقيقة أصبحت متيقنة من نفسها وبإزالة التجريد وغيبية الحيوية . إذن أصبحت الحقيقة واقعية وواعية بذاتها وعياً بسيطاً وكونياً (٨٨) .

كذلك لا يمثل الشعور الميت المبطن في الوعى غير المحفوظ عقبة أمام الأحوال إلى المعرفة المنتهة وإنما يمثل لحظة ضرورية في مصير المعرفة وتحققها .

وبالتالي فموت المعرفة ، أى التفكير الجامد أو الانكسار الثابت ، يعبر عن لحظة ضرورة في التحقق الملموس للفلسفة

والمعرفة المطلقة . والعمق المظلم الذى ينطبع به المصير المنتج  
والذى سبق ان تكلمت عنه ليس تعبيراً خالصاً أو تعبيراً بسيطاً  
عن حالة من حالات الوجه الصوفى السدئ فى تاريخ الثقافة  
الألمانية منذ العصور الوسطى . وهذا العمق المظلم الذى اقتضاه  
مصير المعرفة يستخلص محتواه المتباين من الانفصال من داخل  
الوعى . ويمثل هذا الانفصال محتوى معرفي تغير به الروح  
المطلقة الحقيقة الموضوعية إلى يقين ذاتي ، وباختصار تغير  
الروح المطلقة الموضوع إلى ذاتي.



## هوامش :

(١) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، الأعمال الكاملة ، G . W ، طبعة . W JAESCHKE ، المجلد السادس ، هامبورج ، فيليكس ماينير ، ١٩٩٣ ، ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨١ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٩) المرجع السابق .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(١١) هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، ١٨٣٠ ، الجزء الأول ، علم

المنطق ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٨ ، فرانكفورت أم مين ،

زوركامب ، ١٩٧٠ ، ص ٥٨ .

(١٢) المرجع السابق .

(١٣) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص

٢١ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٣ و ٢٤ و ٣٠ .

- (١٦) المرجع السابق ، ص ١٣ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
- (١٨) المرجع السابق .
- (١٩) المرجع السابق ، ص ١٩ .
- (٢٠) المرجع السابق ، ص ٢١ .
- (٢١) هيجل ، ظواهريات الروح ، الأعمال الكاملة ، المجلد ٩ ، هامبورج ، دار نشر فيليكس مينير ، ١٩٨٨ ،
- (٢٢) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٨١ .
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- (٢٧) المرجع السابق .
- (٢٨) المرجع السابق .
- (٢٩) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤ .
- (٣٠) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥ .
- (٣١) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٢٣ .
- (٣٢) المرجع السابق .
- (٣٣) المرجع السابق .
- (٣٤) المرجع السابق .



- (٣٥) المرجع السابق ، ص ٥٢٤ .
- (٣٦) المرجع السابق ز.
- (٣٧) المرجع السابق .
- (٣٨) المرجع السابق .
- (٣٩) المرجع السابق ، ص ٥٢٦ .
- (٤٠) المرجع السابق ، ص ٥٣٠ .
- (٤١) المرجع السابق .
- (٤٢) في موضع لاحق سنوضح موقف هيجل من الشعر والشعر العظيم.
- (٤٣) هيجل ، ملاحظات وشفرات ، إينيا ١٨٠٢ - ١٨٠٦ باريس ، او بيبه ، ١٩٩١ ص ٧٢ .
- (٤٤) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٤٠ .
- (٤٥) هيجل ، الخطوط الأساسية الفلسفية الحق ، الأعمال الكاملة ، طبعة يوهان هوفما يستر ، المجلد ١٢ ، هامبورج ، دار نشر فيليكس مينير ، ١٩٥٥ ، ص ١٦ .
- (٤٦) المرجع السابق .
- (٤٧) المرجع السابق ، ص ١٧ .
- (٤٨) إريك قيل ، هيجل والدولة ، باريس ، قران ، ١٩٧٤ ، ص ٢٦ .
- (٤٩) المرجع السابق ، ص ٢٧ .
- (٥٠) دومينيكو لوسوردو ، هيجل والليبراليون ، باريس ، دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٩٢ ، ص ٥٥ .
- (٥١) هيجل ، ملاحظات وشفرات ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٢ .

(٥٢) ف. ر. بيبير ، بين الظواهريات وبين المنطق ، هيجل بوصفه

محرراً في جريدة البامبيرج ، فرانكفورت أم مين ، ١٩٥٥ ، ص

٧١ وما بعدها.

(٥٣) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩ .

(٥٤) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، مرجع سبق ذكره ، ص

٤٩٤.

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٥٢٧ .

(٥٦) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، الأعمال الكاملة ، في ١٢

مجلداً ، ص ٢٨.

(٥٧) المرجع السابق .

(٥٨) اللفظ الألماني المقصود هو فعل HALTEN .

(٥٩) العقل هو مصدر القيمة .

(٦٠) هيربرت ماركبوزه ، انطولوجيا هيجل وأساس نظريته في

التاريخية ، تكوستيرمان ، فرانكفورت أم مين ، ١٩٣٢ . انظر

على وجه الخصوص المجلد الأول.

(٦١) فر. روزينزثيج ، هيجل والدولة ، مونشين ، ١٩٢٠ ، المجلد ١١ ،

ص ١٧٨٥ وما بعدها.

(٦٢) بوسو ، ظواهريات الروح لهيجل والدولة ، برلين ، ١٩٣١ ، ص

١٢٠ وما بعدها.

(٦٣) هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره ، ص

٦.

(٦٤) هيجل ، الفلسفة الواقعية ، المجلد الأول ، ص ٢٤٠ . في الأعمال

الكاملة كما جمعها لاسون : ص ٤٣٤

(٦٥) هيجل ، الأعمال الكاملة ، ٢٠ مجلداً ، المجلد ٣ ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٦٦) هيجل ، الخطوط الاساسية لفلسفة الحق ، مرجع سبق ذكره ،

ص ٧٤ .

(٦٧) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٦٨) هيجل ، ظواهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٣ .

(٦٩) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٧٠) المرجع السابق .

(٧١) المرجع السابق .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ٦٣ .

(٧٣) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٧٤) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٧٥) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٧٦) المرجع السابق .

(٧٧) المرجع السابق ، ص ١٢١ .

(٧٨) المرجع السابق .

(٧٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

(٨٠) المرجع السابق .

(٨١) المرجع السابق ، ص ٤٧٨ .

(٨٢) المرجع السابق ، ص ٤٨٣ .

(٨٤) المرجع السابق .

(٨٥) المرجع السابق ، ص ٥١١ .

- (٨٦) المرجع السابق .
- (٨٧) المرجع السابق ، ص ٥١١ .
- (٨٨) المرجع السابق ، ص ٥١٢ .

## الفصل الثاني

# الترتيب الزمني والترتيب المنطقي



ركزت شروح هيرت ماركيز وفروزنيز فيج وبوسوه ولينين على نظرية ثورية من نظريات هيجل هي الاتساق التام بين الترتيب المنطقي لسير الأشياء والتصورات وبين ترتيبها الزمني. صحيح ان هناك فرقاً بين تاريخ الفلسفة وبين منطق الفلسفة . فتاريخ الفلسفة يستعرض درجات التطور الزمني المتنوعة ولحظاتها المختلفة . كما يستعرض طريقة إنتاج الفلسفات عموماً . فكل منطقة ثقافية لها فلسفتها . وكل شعب له فلسفته . وكل ظرف سياسى له فلسفته . باختصار، الفلسفة لها أشكال إمبريقية محددة ومعينة متنوعة (١).

وأما منطق الفلسفة فيستعرض فكرة الفلسفة الخالصة وليس شكلها الخاص . لا يستعرضها روحاً أو طبيعة (٢) . باختصار، تجد كل تشكيلة فلسفية من تشكيلات الترتيب المنطقي لسير الأشياء والتصورات فى مكانها وحده قيمتها . اما التطور التقدّمى فهو يخفضها إلى لحظة تابعة . وبالطريقة نفسها تكون كل فلسفة فى مجموع الحركة درجة خاصة من درجات التطور ولها مكانها المحدد الذى تمتلك فيه قيمتها وأهميتها الحقيقية (٣).

إذن تقول أطروحة هيجل الشهيرة بأنه يجب فهم الطابع الخاص لكل فلسفة فى التاريخ فهماً جوهرياً أى وفقاً لتحديداتها الدقيق فى الترتيب المنطقي . صحيح أن هيجل يعتقد بأن التماثل بين تدفق النظم الفلسفية فى التاريخ وبين توال محددات التصور والفكرة فى استنباطها المنطقي . لكن كما يقول قانون الهوية عند هيجل فإن التماثل بين الترتيب الزمني للفلسفات وبين ترتيبها



المنطقى يحتوى بذاته الاختلاف بينهما وإن كان هذا الاختلاف لا يتم إلا في ضوء هوية الترتيب المنطقى . إذن تقول أطروحة هيجل بأن هناك ثمة تماثلاً منطقياً بين الهوية المنطقية والاختلاف في نظم الفلسفة حينما يستعرضها تاريخ الفلسفة استعراضاً متوالياً . إذن يقول هيجل بما يلى:

Nach dieser Idee behaupte ich nun , daß die Aufeinanderfolge der System der Philosophi in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte , daß, wenn man die Grundbegriffe der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet , was ihre Anwendung auf das Besondere und der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umkehrt den

logischen Fortgang für sich genommen , so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang für sich genommen , so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen - aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen , was die geschichtliche Gestalt enthält , ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge in der Ord-

nung der Begriffe, wo diese Seite liegt dies näher ZU zeigen , zeigen, wurde uns aber von unserem Zwecke ZU weit abführen . (٤)

إذن تقول أطروحة هيغل بأن هناك تماثلاً بين التوالي الزمني للتصورات في التاريخ وبين التوالي المنطقي للتصورات نفسها في الترتيب التصوري . وغاية هذا الفصل الثاني من الباب الثاني من الرسالة هو بيان وتبين هذا التماثل.

إلا أن في مقدورنا أن نلاحظ من الآن أن هذا التماثل يحتوى على أولية الترتيب المنطقي على الترتيب الزمني بحيث أن تطور فكرة الفلسفة يفترض معرفة منطق الفكرة نفسها . وهذا وإلا يتحول تاريخ الفلسفة إلى تاريخ آراء ذاتية . وهو التاريخ النقدي للفلسفة الذي ألفه معاصر هيغل «بروكير»:

Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die philosophie geschichtlich auftritt , ihren Fortgang als Entwicklung der Idee ZU erkennen , muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen , so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehorig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem Ideen - losen Auge freilich nur ein unordelicher Haufe von Meinungen dar . (٥)

إذن مهمة المؤرخ الهيجلى للفلسفة هى أن يشرح تاريخ  
الفلسفة على ضوء منطق الفلسفة وفى أفق تصور فكرة الفلسفة  
حتى يلتقط ويدرك التصور فى تطوره الظاهرى، الإمبيريقى،  
وحتى يفهم فهماً حقيقياً الفكرة الفلسفية:

Nur so , als durch die Vernunft begründete Folge der  
Erscheinungen , welche selbst das, was die Vernunft ist,  
zu ihrem Inhalt haben und es enthüllen , zeigt sich diese  
Geschichte selbst ( als ) etwas Vernünftiges : sie zeigt,  
daß sie eine vernünftige Begebenheit ; wie sollte das  
alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen  
ist, nicht selbst vernünftig sein . Es muß schon vernünf-  
tiger Glaube sein, daß nicht der zufall in den menschli-  
chen Dingen herrscht, und es ist eben Sache der philoso-  
phie zu erkennen, daß, so sehr ihre eigene Erscheinung  
Geschichte ist , sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Betrachten wir nun die vorausgeschickten allgemei-  
nen Begriffe in naherer Anwendung auf die Geschichte  
der philosophi - eine An wendung, welche uns die be-  
deutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Au-  
gen bringen wird .

Die unmittelbarste Frage, welche über sie gemacht  
werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erschei-

nung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist - die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es wurde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben wurden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt. <sup>(A)</sup>

## الفقرة (١) : كمية الفلسفات :

أولاً يجب أن نفحص سؤال تحسين الفلسفة حتى نعرف بأى معنى نفهم الاختلافات العامة والدقيقة التى تنظم طبيعة التقدم اللا نهائى للفلسفة . ويتبع هذا التخصيص للفكرة الكونية للفلسفة من طبيعة الروح نفسها ، حيث أن تطور الروح لا يتحدد بدون فعل. (٧)

وينتج ظهور الروح حركة فى الزمان والمكان هى مقاومة وجهد ونشاط يتنامى ضد المعطيات المباشرة . تدخل الروح مباشرة فى ذاتها وتصوغ بنفسها موضوعها وكيونيتها الخاصة المنفصلة عنها من جديد . فتعطي شكلاً جديداً كما هو قائم سلفاً:

jede Zeit hat eine andere vor ihr und ist 715 eine Verarbeitung derselben - ebendamit höhere Bildung. (٨)

كل عصر يسبقه عصر آخر . والعصر اللاحق دائماً بلورة للعصر السابق . ويتمثل إذن فى فلسفة أرقى . ومن هنا وعلى أساس هذا الشرط الضرورى تكون الفلسفة الأولى أو أول من ظهر من فلسفة الفلسفة الأقل تكويناً ، الأقل تحديداً ، الأقل تطوراً ، الأقل نمواً ، الأقل تقدماً . فهى الفلسفة الأكثر فقراً ، الأكثر بؤساً ، الأكثر تجريداً فى حين أن الفلسفة الأحدث هى الفلسفة الأكثر تكويناً ، الأكثر تحديداً ، الأكثر واقعية ، الأكثر نمواً فى ذاتها . الأكثر ثراءً ، الأكثر كمالاً والأكثر عمقا .

وهذا التمييز يجعلنا نجتنب خطأين . وأما الخطأ الأول فهو البحث تحت أنقاض الفلسفات العتيقة أكثر مما تحتمل وتحتوى ، أى أن نطلب إليها أجوبة على أسئلة لم تثرها لأنها تنتمى إلى



عصر أحدث . (٩)

وأما الخطأ الثاني فهو تسجيل غيبة محددات لم تكن موجودة بعد فى ثقافتها . (١٠) باختصار ، الخطأ الأكبر هو أن نحمل الفلسفات السابقة أحمالاً وأثقالاً ، نتائج وتأكيدات لم تصفها قط . ولم تنصر فيها قط . (١١)

والمبدأ الأساسى الذى يقوم عليه الاختلاف بين الفلسفة الأولى ، البائسة ، غير المعينة ، البسيطة ، الساذجة ، وبين الفلسفة الأخيرة ، الغنية ، المعينة ، المركبة ، الناضجة ، أقول إن المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه هذا الاختلاف هو أن الفلسفة الزولى لا تحتوى على توكيدات تعارض توكيدات أخرى (١٢) وأما الفلسفة الأخيرة فجوهرها الرحتواء على توكيدات تعارض توكيدات أخرى.

وعلى سبيل المثال لا الحصر كان التفسير القديم لفلسفة طاليس سجين ثنائية أما ... أو .. ولم يحسم ما إذا كان طاليس إلهيا أم ملحداً . وظل يقول بالاثنين معاً دون تمييز:

.so hat man z . B. die Fragen gemacht , ob die philosophie des Thales eigentlich Thheismus oder Atheismus gewesen sei, ob er einen personlichen Gott oder bloß ein unpersonliches allgemeines Wesen behauptet habe , d.i. einen Gott in dem sinne , wie wir sonst nicht anerkennen fur Gott ; die Bestimmungder SUBJEKTIVITAT der höchsten Idee , der Personlichkeit Gottes, ist

ein viel , viel reicherer, intensiverer und darum viel späterer Begriff. Atheismus - Vergleich mit der Bestimmung, die wir von Gott haben. . nicht christlichen - in sofern Atheisten.<sup>(١٣)</sup>

أما التفسير الأخير ، تفسير هيجل ، فهو يؤول فلسفة طاليس في ضوء الاتصال الحميم بين الإلهية والإلحاد ، بين الإله والموجود غير الشخص . ويتأسس هذا التفسير على تصور أغنى وأكثر كثافة . ولهذا السبب فهو تصور متقدم للغاية <sup>(١٤)</sup> . فهو يتأسس على الفكر الخالص . ولا يقوم على تمثيل « الفانتازيا » . وقد أجبرت الفلسفة في البداية على أن تعمل لأجل نفسها <sup>(١٥)</sup> وعلى أن تنفصل عن الاعتقاد الشعبي:

Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der frühern philosophie noch nicht vorhanden . Deswegen leben wohl DIE PLATONISCHE, Aristotelische usf. philosophie immer und gegenwartig; aber in dieser Gestalt und stufe, auf der die platonische, Aristotelische philosophie war, ist die philosophie nicht mehr. Eskann deswegen heutigen heutigentages keine platoniker, Aristoteliker, stoiker , Epikuraer mehr geben . sie wieder erwecken, den gebildeten, tiefer in sich gegangenen Geist darauf zuruckbringen zuwollen, wurde ein Un mögliches, ein ebenso Torichtes sein , alswenn der Mann



sich Muhe geben wollte Jungling, der Jungling wieder Knabe oder kind zu sein, obgleich der Mann, Jungling und kind ein und dasselbe Individuum ist.<sup>(١٦)</sup>

لم يكن من الممكن أن تجيء وحدة التعارض بينهما إلا في وقت متقدم للغاية . وقد أوضحت هذه الوحدة المحتوى النظرى للديانة الشعبية . كما فعل ذلك الأفلاطونيون المحدثون . وأوضح اليونانيون المتقدمون الشكل الدينى للتنظير.

لا شك أن فكرة اتصال المتناقضات لم تنشأ فجأة وإنما كانت جنينية فى فلسفات البدايات . وقد تخرجت فى العملية الشاملة للتاريخ القومى أو الوطنى لكل فلسفة . ومن هنا فالاختلاف بين الفلسفات ليس اختلافاً فى النوع وإنما هو اختلاف فى الدرجة . تمثل كل فلسفة درجة من عملية التخارج الذاتى لما هو بذات الفكر:

Der Sinnoder die Bedeutung und die Darstellung oder das Außerliche fallen im Gedanken in Eins zusammen; es ist da weder ein auBerer oder innerer Gedanke, sondern nur der Gedanke ist gleichsam selbst das Innerste. In den anderen Wissenschaften fallen die Darstellung und das Dargestellte auseinander, in der philosophie aber ist der Gedanke selbst sein Gegenstand, beschäftigt sich mit sich selbst und bestimmt sich aus sich selbst. Errealisiert sich dadurch, daß er sich aus

sich selbst bestimmt ; er ist prozeß in sich selbst ; seine Bestimmung ist, sich selbst zu produzieren und darin zu existieren ; er hat Tätigkeit, Lebendigkeit, hat mehrfache Beziehungen in sich selbst und setzt sich in seinen Unterschieden .<sup>(١٧)</sup>

ومن ثم كانت فلسفة هيغل قائمة فى بدايات الفلسفات الأولى .  
إلا أن هناك فرقاً بين الماصدق عند المنطقيين وهو مجموع الموضوعات التى يدل عليها المعنى ، او مجموع الافراد الداخلين تحت صنف أو كلى ، وبين المفهوم الذى يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد .

إذن هناك فرق بين مجموع الموضوعات (الماصدق) وبين مجموع صفات الموضوعات (المفهوم) . والماصدق والمفهوم متناسبان تناسباً عكسياً ، كلما ازداد الماصدق نقص المفهوم ، والعكس بالعكس . وقد كانت الهيجلية مضمونة فى البدايات الأولى للفلسفة . بمعنى أنها كانت صفة . ولم تكن موضوعة .  
وحيث أنها لم تكن موضوعة فهى لم يقابلها أحد أو شئ ولم تتوحد مع غيرها . وبالتالي لم تتحدد . بعبارة أخرى ، لم تكن فلسفة هيغل فى البداية موضوعة وبالتالي لم تتحدد . بعبارة أخرى ، لم تكن فلسفة هيغل فى البداية موضوعة وبالتالي لم يناقضها غيرها ولم تتركب ولم تتعين .

وفى البداية كانت الفلسفة على وجه العموم فى ذاتها ، استعداد ، قدرة . ثم أصبحت لذاتها ،

واقعاً:

Beim Entwickeln haben wir zunächst ein Eingehulltes, den Keim, die Anlagen, das Vermögen, die Möglichkeit überhaupt, oder wie es genannt wird, das, was nur erst an sich ist. Von dem Ansich hat man gewöhnlich die Vorstellung, daß es das Hohe sei, daß es das Wahrhafte sei, und es ist eine Art Gebot, daß man die Welt erkennen solle, wie sie an sich sei. Aber das nur Ansichseiende ist noch nicht das konkrete, das Wahre, sondern das Abstrakte. Der Keim, das Ansich ist ein Inhalt, der noch eingehüllt ist, und es ist einfach, in der Form der Einfachheit. Ein Beispiel davon gibt der Keim; im Keim ist der ganze Baum enthalten; es kommt an ihm nichts hervor, was nicht im Keim ist, und dieser ist einfach, ein Punkt; selbst durch ein Mikroskop entdeckt man an ihm wenig, aber dieses Einfache ist schwanger mit allen Qualitäten des Baumes; seine Zweige,[die] Gestalt von Stamm und Blättern, seine Blätter, ihr Geruch, Geschmack usw. liegen in dem Einfachen, und doch noch nicht sinnlich vorhanden, aber ganz darin enthalten. Es ist wesentlich zu wissen, daß es ein ganz Einfaches gibt, das in sich die Mannigfaltigkeit enthält, so daß sie aber noch nicht existiert. (۱۸)

وهكذا كان التفكير الفلسفى الأول تجريدياً مجرداً من أية تحديدات أخرى . كان منطقياً على نفسه. اذن كان جنينياً، منقوفاً . وحتى الميكروسكوب لا يستطيع أن يكشف النقاب عن شئ ذى بال. لكن هذه البساطة تحمل كل صفات فكرة الفلسفة. والفلسفة كلها فى هذا التفكير الفلسفى الأول من تصورات ومقولات وعقائد ونظم . الا ان هذه الفلسفة البسيطة ، الفلسفة الجنينية ، ليست فكرة الفلسفة نفسها حيث ان هذا المجموع المتنوع لا يقوم بعد . اذن يجب ان نلاحظ ان هيجل يرى انه يوجد فلسفة بسيطة تحتوى بذاتها على التعدد والتنوع وإن كان لا يوجد بعد لذاته . والانا خير مثال على ما يذهب إليه هيجل. حينما أقول انا فإنما أقول شيئاً بسيطاً للغاية عاماً وتجريدياً ومشتركاً بين الجميع . كل واحد فينا أنا . لكن الآن فى الوقت نفسه أتمنى وأكثر تنوعاً من ناحية التمثيليات والغرائز والميول والأفكار . فهذه النقطة البسيطة الآن تحتوى على كل هذا . إنها مفهوم كل ما يستطيع أن يستخرجه إنسان من داخل نفسه. (١٩)

إذن نستطيع أن نقول إن الفلسفة البسيطة تحتوى على مجموع تطور تاريخ الفلسفة لكن فى ذاتها لا لذاتها . ولا يفعل تاريخ الفلسفة بعد ذلك سوى إنه يعيد الفلسفة من البداية . اذن لا تنتج الفلسفة سوى ما كان قائماً من قبل . والأمر الجوهرى هو ان تعود الفلسفة إلى بساطتها الأولى.

هذا هو التعريف الاساسى لتطور الفلسفة . لا توجد فلسفة جديدة . لان الفكرة نفسها والحقيقة نفسها هى التى تعيد وتتحول وتتغير . (٢٠)

## الفقرة (٢) : التقدم اللانهائي للفلسفة :

يعبر التقدم اللانهائي في معناه المعتاد عن تناقض داخلي يرى في نفسه الحل النهائي . لكن هذا الحل يهرب دائماً فيما وراء المحدود . وهو الهروب الذي يتم في ذاته ولا يعرف كيف يعيد النفي الزمني للفلسفة إلى التماثل الذاتي بين الذات المفكرة ونفسها . وهذا الانكسار الخارجي بالنسبة للنفي الزمني إقامة للعقل بداخل ذاته . وبالرغم من أن المسلم من المسلم به رفع النفي الزمني إلى نفي نفي الفلسفي واستعادة الهدف الخارجي بداخل الوحدة العقلية نفسها أو تجاوز هذين المحددين الناقصين . إلا أن هذا التفكير لا يجمع هاتين الفكرتين .

وتقوم طبيعة التفكير النظري فقط على إدراك تطور الفلسفة وإدراك هدفها النهائي وإدراك وحدتهما . ومن حيث أن التطور ومداه يبدوان الواحد في ذاته وكأنه يحتوى على نقيضة في ذاته فإن حقيقة التطور الإيجابي هي هذه الوحدة أو فعل الإدراك الإجمالي للتطور ومداه فضلاً عن لا نهائية تقدم الفلسفة والصلة التي تربطها بنفسها ودون الصلة المباشرة بل بالإرتباط اللانهائي . وتقدم الفلسفة اللانهائي الذي وصلنا أخيراً إليه سيتحدد فيما بعد . وهو تقدم فكري لا يخرج ابداً من الفكر نفسه .

ووعي الشعب الفلسطيني بنفسه هو الوعي الأعلى . لكن في بداية تاريخ الفلسفة يكون هذا الوعي مثالياً ومجرداً وفقيراً وخالياً من أي تحديد . وهي البداية التي لا تنفي أن العمل النظري هو الإشباع الأعرق . وإنما بوصفها فكرة كونية وعامة عن الفلسفة هي عمل فكري يختلف عن النشاط الواقعي اختلافاً



شكلياً ، حيث أن العمل المنتج والنشاط الواقعي هي أساس نمط إنتاج العمل الفكري.

إذن هناك آنية فعلية ووجود مثالي يتزامان . ففي عصر بعينه يجد الشعب تشبعه في فكرة النفس الجميلة وفي الثروة حول الرؤية الأخلاقية للعالم . وفي عصر آخر يجد الشعب إشباع لحاجته في أفكار أخرى ورؤى لمغايرة . لكن كل ذلك أنتجه الروح المطلق في لحظته الفلسفية وعرف كيف يقود الفلسفة غير المنكسرة والفلسفة المنكسرة في ذاتها . وينتج التقدم اللانهائي للفلسفة عن وعي بالطابع المحدود للمحددات المجردة ولقوانينها . وهو ينتج عن « القوة الإعلامية للزمن »<sup>(٢١)</sup> نفسه وعن سييلانه الدائم والذي لا يتجمد أبداً في نقطة دون غيرها من النقط الثابتة . يقول هيجل : « الزمن هو العنصر السلبي »<sup>(٢٢)</sup> . وهو سلبي لأنه ينفي كل ثبات في تاريخ الفلسفة:

So ist Zeus, der dem Verschlingen der Ziel gesetzt und dies Vorübergehen sistiert hat, nach dem er ein in sich Festes begründet hatte, mit seinem ganzen Reiche verschlungen worden , und zwar eben von dem prinzipie des Gedankens, dem Erzeugenden der Erkenntnis, des Rasonnements, der Einsicht aus Gründen und der Forderung von Gründen . Die Zeit ist das Negative im sinnlichen ; der Gedanke ist dieselbe Negativität, aber die innerste , die unendliche Form selbst, in welche daher

alles seiende überhaupt aufgelöst wird, zunächst das endliche sein , die bestimmte Gestalt . wohl ist also die zeit das korrosive des Negativen, der Geist aber ist selbst ebenfalls dies, daß er allen bestimmten Inhalt auflöst. Er ist das Allgemeine, Unbeschränkte, die innerste unendliche Form selbst, und wird mit allem Beschränkten fertig. (٢٣)

وهكذا تحدد الزمنية الفلسفية نفسها والزمن . وتصنع الزمنية الفلسفية نفسها وضعاً يجعل فيها النفي الأعلى للفكر وحدد هذا النفي الأعلى . لأن الزمنية تجاوزت نفسها في الوقت نفسه الذي يتصل فيه الفكر بنفسه وكأنه يتصل بنفسه . وفي ضوء هذا المعنى ليست الزمنية فقط محددة وإنما هي كذلك زمنية محدودة.

ومن منطلق أننا نقول إن عملية الفكر متناهية من ناحية زمنية فإن المقصود بذلك هو أنه لا يحتوى فقط على التحديد وإنما اللازمية بوصفها محدودة وليس الزمنية الفلسفية هي التي تصوغ طبيعة عملية الفكر . والعملية الفكرية متناهية فقط من وجهة النظر أحادية الجانب ومن منظور التصور الأخلاقي للزمنية الفلسفية . وهو التصور الذي يقول بأن العملية الفكرية تجاوزت نفسها بمضى أنها تجاوزت نيتها . والعملية الفكرية متناهية فقط من حيث أنها تنفى الفكر لنفسها لا لغيرها . وتتصل بذاتها اتصالاً غير زمني. لأنها تجاوزت أيضاً الحد. حقا إنها محدودة.



لان نفى الفكر يصوغ جوهر العمل الزمنى للتصور وتحديدده.  
ولأن العملية الفكرية تتصل بذاتها فهي حتما مع ذاتها.  
وفى هذا الاتصال الذاتى للنفى الزمنى يقوم تجاوز نفى  
متناهيه عملية الإنكسار اللانهائى أو تجاوز تفاوتها مع نفسها  
الجوهرية . إذن الزمان الفلسفى نفى زمنى متناهى فقط من  
ناحية توافر الإتصال الذاتى للانكسار والتساوى اللانهائى مع  
الذات . إذن العملية الفكرية المتناهيية هي تجاوز ذاتى وهي  
نفسها لانهائيتها.

وعلى هذا ينتج التقدم اللانهائى الفكرى عن نفى النفى الزمنى  
أو عن نفى نفى الثبات الذاتى . إنه زمان الزمان . وبالتالى  
فانحلال الفكر هو فى الوقت نفسه وبالضرورة نشأة فكر جديد  
يتصل بالفكر السابق وإن صغره.

ومن ثم فالشكل الراهن للفكر يختلف عن الشكل السابق  
بمعنى ان الفكر فى الشكل السابق كان باطنياً تماماً . كان  
موجوداً أو قائماً لكن فى صورة باطنية خالصة . وكان لا يبين  
بياناً خارجياً الا عبر مختلف او قائماً الا فى التفرد يتبلور  
ويتشكل تشكلاً عاماً أو شمولياً . وذلك مع دخول عنصر جديد  
وتحديد مختلف وأكثر انتشاراً فى زمان ( أو الوجود / هنا )  
التصور:

Diese Auflösung durch den Gedanken ist nun not-  
wendig zugleich das Hervorgehen eines neuen prinzip.  
Der Gedank als Allgemeines ist auflösend ; in diesem

Auflösen ist aber in der Tat das vorhergehende prinzip erhalten , nur nicht mehr in seiner ursprünglichen Bestimmung vorhanden. Das allgemeine Wesen ist erhalten, aber seine Allgemeinheit ist als solche herausgehoben worden. (٢٤)

ويقود تغير الشكل الفكرى محددات تصورية جديدة، محددات  
أعرض مما كانت عليه من حيث المحتوى (INHACT):

Der Geist, wie er jetzt in sich bestimmt ist, hat andere, weitere Interessen und Zweck. Die Umbildung der Form des prinzip bringt auch andere weitere Bestimmungen des Inhalts. jeder weiß, daß der geildete Mensch ganz andere Forderungen macht als der ungebildete Mensch desselben Volkes, der in derselben Religion, sittlichkeit lebt , dessen substantzieller zustand ganz derselbe ist. Die Bildung scheint zunächst rein formell zu sein, bringt aber auch eine inhaltliche Differenz hervor. Der gebildete und der ungebildete Christ erscheinen einesteils als ganz dieselben, haben aber gleichwohl beide ganz verschiedene Bedürfnisse. Mit den Verhältnissen des Eigentums ist es ebenso. (٢٥)

تموت الفلسفات الخاصة فى الفلسفة العامة ولها . والعكس  
صحيح . تعيش الفلسفة العامة من الموت المتوالى للفلسفات

الخاصة . وذلك بالقوة العدمية لزمان الفلسفة . وفي افلاطون على سبيل المثال لا على سبيل الحصر العنصر العام هو أنه فيلسوف . وهنا يموت الخاص في عموم الفلسفة . وتظل الفلسفة الأفلاطونية ، حتى يعجز عمومها الخاص عن البقاء والاستمرار . فإن عمومها خاصاً آخراً قد نشأ . ويتحول تاريخ الفلسفة إلى عموم آخر . وتبدو العموميات المختلفة في تاريخ الفلسفة وكأنها أرواح شعبية . ويبدو في روح شعب بعينه ظهور محدد فلسفة أرقى وكأنه نفي . وهو كذلك حقاً . لكن الجانب الإيجابي يبدو في شكل اعم وأشمل جديد:

Dies Fortg, dieser stufengang scheint ein prozeß in die Unendlichkeit zu sein gemäß der Vorstellung der Perfektibilität, ein Prozeß, der ewig dem Ziele fern bleibt. Indessen, wenn auch bei dem Fortschritt zu einem neuen Prinzip der Inhalt des vorigen allgemeiner gefaßt wird, so ist doch so viel gewiß, daß auch die neue Gestalt wieder eine bestimmte ist. Ohnehin hat es die Geschichte mit der Wirklichkeit zu tun, in der sich das Allgemeine als bestimmteweise darstellen muß. (٢٦)

وإذا كان صحيحاً أن محتوى الفكر السابق في سياق التحول إلى الفكر الجديد قد تم إدراكه إدراكاً أكثر شمولاً فإن هنا للتصور ، في الزمان . وعلى كل حال مجال الزمان هو مجال العمل المنتج (WIRKUCHKITT) حيث يتوجب في كل مرة على

العموم الفلسفى ان يقدم نفسه فى صورة محددة وبالتالي يتوجب عليه فى كل مرة ان ينقى نفسه بنفسه:

Aber gabe es so etwas, so ware es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst faßt. Denn nur er ist das in sich Unbeschränkte, und alle Wirklichkeit ist in ihm bestimmt. Und so horte die Zerrissenheit auf, und er ware in sich befriedigt. Hier ware der Endzweck der Welt. Die Vernunft erkennt das wahrhafte, an und für sich seiende, das keine Beschränkung hat. Der Begriff des Geistes ist zu machen - Gegenstände Rückkehr in sich selbst, sich zum Ende; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sich selbst. (٢٧)

وليس فى مقدور الفكر ان يشبع نفسه إلا فى نفسه . لأنه يدرك نفسه فى صيغة الانقسام . هو عودة إلى الذات فيما وراء إنتاج انقسامه الخاص.

وبالتالى فالغاية النهائية للعالم لا تحد الفكر وإنما تعود بالفكر عودة محددة وسلبية ومتناقضة إلى ذاته . والتقدم اللانهائى للفلسفة يبنى حركة دائرية . لأن العقل يعود إلى ذاته:

Aber dann bliebe doch das diesseitige Dasein noch

als die vorbereitung auf ihn. Uberhaupt aber gilt diese Unterscheidung nur nach der subjektiven seite ; den Individuen bliebe durch sie nur ubrig, das , was sie zum Heile fuhrt, bloß, als Mittel zu betrachten. Das aber ist keineswegs der Fall, sondern es muß durchaus als das Absolute gefaßt werden. Nach der religiosen Ansicht nun ist der Zweck wie des Naturdaseins, so auch der geistigen Tatigkeit die Verherrlichung Gottes. In der Tat ist dies der würdigste Zweck des Geistes und der Geschichte. Der Geist ist dies, sich gegenstandlich zu machen und sich zu fassen. Erst dann ist er als Selbstproduktion, als Resultat wirklich vorhanden. Sich fassen heißt sich denkend fassen .<sup>(٢٨)</sup>

إذن يظل الفكر بجوار نفسه فيما وراء التعارض الذى يعيشه ضمن الحد الزمنى . واما مثالية عمانوئيل كانت أو مثالية فيشته فلا تتعدى حدود التقدم إلى غير نهاية ولا ترى العودة إلى الذات في الغاية النهائية لفعل التفكير . واما المثالية الحقيقية مثالية هيغل - فهي تقوم على تجاوز التصور الأخلاقى لتطور الفكر ومغزاه وعلى تجاوز التثبيت الذى اقامته المثاليات السابقة بين الكلية الفلسفية.



### ٣- بطل سائر التصورات:

في دراسة الفلسفة يجب ان نلزم أنفسنا بضرورات التطور (٢٩) . وذلك بسبب طبيعة التصور الملموس والمتحرك بنفسه وصانع نفسه في هيئة حد بسيط . ووجوده هنا الملموس ليس سوى هذه الحركة والمحيد التكويني للتصور نفسه . فتصور أدق الوقائع يتضمن كلية حركة التصور . لذلك وبسبب المحيد المحايث والضروري للمحتوى الملموس للتصور يجب في سياق دراسة الفلسفة ان « نتجاوز » (٣٠) حرية الذات المتفلسفة وإخلاقها من قيود التصور:

Worauf es deswegen bei dem studium der Wissenschaft ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen , zum Beispiel des Ansichseins, des Fursichseins, der Sichselbstgleichheit, und so fort; denn diese solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen konnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Hoheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff eben so lasting, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken Gedanken hin und her rasonniert. (٣١)

وهكذا فان الالتزام بقوانين وخصوصيات ليقور لا يشوه حرية

الذات المفكرة وإنما يحركها من ثباتها في سياق العمل بين الذات والموضوع .

( أ ) ليس الهدف من هذه الفقرة دراسة الفكر والعمل علي التوالي ثم دراسة صلاتهما في لحظة ثالثة . وليس المقصود بالفكر الفكر الميتافيزيقي وحده . وليس العمل هو عمل الحرفي أو العامل وحدهما . وإنما غايتهما هو الإجابة على سؤال: هل الربط بين العمل والفكر ربط سحيق قديم أم أنه متأصل في التاريخ؟ ماذا حدث؟ كيف نفسر؟ في عصر ما ، عند فيلسوف مثل هيجل ، يدخل تصور العمل دخولاً قوياً على ساحة التفكير الفلسفي؟

( ب ) ليس هدف هذه الفقرة دراسة مشكلة الصلة التي تربط النظرية والممارسة أو النظرية والخبرة أو العلم والتقنيات . وليس المقصود قصر الفكر على الفكر الفلسفي أو قصر الفكر الفلسفي على « الجهد » الشخصي .

( ج ) لا يمكن فهم تصور هيجل للتصور كعمل بدون التذكير بأنه تصور مثل قطيعة بين العلم القديم والعلم الحديث وتحول العالم من كون مبنئ ومنظم إلى طبيعة يريد المرء أن يمتلكها ويسيطر عليها حسبما تعبر رينيه ديكرت في «مقال في المنهج» .

( د ) وإذا كان البعض قد استطاع أن يلوم هيجل لاستعراضه تصور تجريدي للعمل في ظواهريات الروح ( ١٨٠٧ ) فإن هيجل يستعرض تصوره للعمل الإجتماعي الحديث في الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (الفقرة ١٩٦ وما بعدها) . ثم أنه لم يقتصر على هذين الكتابين وإنما تحدث عن العمل وصلته بالفكر



فى مقال الحق الطبيعى وفى علم المنطق (الفصل عن الغائية)  
وفى الفلسفة الواقعية ونظام الحياة الأخلاقية.

(هـ) غالباً ما أثارت ترجمة تصور هيكل ترجمة عملية نقداً  
اقتصادياً يربط هيكل بتصور ماركس فى مخطوط ١٨٤٤. وذلك  
من منطلق الخلط بين الأنواع أو بين النوعين ، النوع الفلسفى  
والنوع الاقتصادى ، محتوى الفلسفة ، ومجراها . إنه أدراك  
لمحتوى الفلسفة من منطلق خارج عن نطاقها . اما ما يميز  
التصور عن مدلوله أو اللامتصور الذى لا يدع نفسه تنصهر فى  
الهوية (التصورية) فهو انصهار محتواه وشكله.

(و) ليس الحديث عن «بطء سير التصور» إقامة المواجهة  
الحدية بين الفكر والعمل وإنما هى دعوة للتساؤل عن الطبيعة  
المتحركة للفكر . وذلك من طريق نموذج العمل . لا شك أن الفكر  
ضرورى بالنسبة للعمل . لكن هذا لا يعنى التماثل التام بين  
الفكر والعمل . المشكلة إذن هى : هل النشاط الذى يقدم به من  
يمارس تدريباً فكرياً من النوع نفسه ويجب تحليل هذا النوع  
الذى يقوم به من يمارس عملاً ما؟ فى إطار التمييز بين العامل  
الفكرى والعامل اليدوى هل يجب التركيز على الصفة  
واستخلاص التعارض الجذرى بين المخ واليد أم يجب التركيز  
على الاسم؟ وفى نهاية التحليل هل تحيل هوية الكلمة إلى هوية  
الشيء؟

(ز) تشهد الفلسفة على الاستحالة التى يجد فيها هيكل  
نفسه . فهو يريد أن يبقى نهائياً على الطابع المطلق للتصور دون

ان يحيل التصور إلى نقيض الوحدة والهوية والكلية. لكن الإقتصاد ليس وجوداً يوجد التصور فيه هنا فى صورة بسيطة. وليس الإقتصاد واقعاً بسيطاً. وتصبح العلاقة بين الفلسفة والواقع الإقتصادى الحديث فى ضوء النظرة الخارجية والتجريدية لوحدة المتناقضات علاقة بين لحظتين منعزلتين الواحدة عن الثانية. فى حين ان غاية العمل والتصور واحد. وهو التوسط بين اللحظات المنعزلة والتي تعيد إنتاج حياة المجموع. لم يعد العمل فى ضوء فلسفة هيغل شكلاً من اشكال الإرتداد إلى الخلف الفكرى المتحرك او فعلاً من أفعال الروح الخالصة او وحدة محمولة من وحدات الروح . وذلك أن أحد مظاهر النزعة الشكلية التي يحاربها هيغل والتي هى السبب فى بلورة نظرية عمل التصور هو ان النزعة الشكلية تسير فى طريق قصير وتفكر فى زمن قصير<sup>(٣٢)</sup> . وتخفف النزعة الشكلية على وجه الخصوص الفلسفة إلى بنية بلا حياة ، إلى شبح بالمعنى الحدي لكلمة شبح<sup>(٣٣)</sup> . وتدعى النزعة الشكلية أنها فهمت تصورياً وقالت طبيعة وحياة صورة من الصور حين تصرح عنها أنها محمول فى حين هى حد من حدود البنية<sup>(٣٤)</sup> . وبدل الحياة الداخلية والحركة الذاتية للزمان (= الوجود هنا للتصور) تريد النزعة الشكلية أن تبلور فى لمح البصر النظرية المطلوب بلورتها فى أى مجال من المجالات<sup>(٣٥)</sup> . وتكتفى بالحل السحري الذى قد يولد الدهشة والانبهار أمام عبقرية عميقة<sup>(٣٦)</sup> تثير الوجد الصوفى فى حين أنها تثير الضحك . وبدل العمل على التصور

المجرد تنزع الشكلية إلى الإدراك الحدس والمباشر للحقيقة .  
وأقل ما يجب أن يقال فى هذا المقام هو أن تصور هيكل للتصور  
ليس تصور السهولة أو اليسر وإنما هو تصور العمل الصعب .  
فهيجل هو فيلسوف « عمل التصور »

(DER ARBEIT DES BEGRIFFS) (٣٧) و « جهد التصو »  
(ANSTRENGUNG DES BEGRIFF) (٣٨) . ومن هنا  
فالفلسفة لم تنتج فجأة أو تلقائياً (UNMITTELBAR) أو  
مباشرة وإنما هى محصلة عمل (RESULTAT der ARBEIT)  
متتابع للأرواح النبيلة فى جاليري أبطال العقل المفكر فى جوهر  
الأشياء والطبيعة والروح وجوهر الإله (٣٩) .

(ح) وبالتالي فالمعرفة العقلية التى ينتجها المفكر لا تخرج فقط  
من عقله وإنما تخرج أيضاً من عقل غيره من شتى أبطال العقل  
المفكر السابق . تعمل العقول النبيلة وتغير جوهر الأشياء  
والطبيعة والروح والإله الذى يوجد أمام العقل المفكر كمادة  
للتفكير . لأن المعرفة العقلية حيوية ونشاط روحى . فهى لا تعمل  
سوى على ما استقبلته . والمادة المدروسة على هذا النحو  
أصبحت أكثر ثراءً (٤٠) . إذن يجب علينا أولاً أن ندرك الفلسفة  
القائمة وأن نستوعبها ثم نشتغلها . فالعمل يجسد سلب التصور ،  
« صبر التصور » .

(ط) تستلزم الفلسفة مجرى طويل للغاية لأن مجال الروح على  
عكس مجال الطبيعة يبلور التصورات بطريقة غاية فى البطء .  
فى نطاق الروح لا تجرى الأشياء ولا تنمو بسرعة (٤١) . ذلك ان

روح العالم لا تبتغي التسرع . فعندها ما يكفي من الوقت - ألف عام هو بالنسبة إليك يوم واحد . عندها ما يكفي إذن من الوقت . لأنها خارج الزمن (AUSSEH DER TTIT) . لأنها خالدة (EWIG) (٤٢) .

(ى) تموت إذن الفلسفة قبلما تصل إلى غايتها (ZWECK) أو قبلما تصل إلى المعرفة المطلقة . فالمعرفة المطلقة تستلزم ليس فقط الزمان وإنما تستلزم أيضاً شيئاً آخر . فهي لا يعنىها إلا القليل ان تستعمل العديد من الأجناس البشرية والأجيال فى أعمالها الهادفة إلى الوعى بالذات . ولا يعنىها أو لا تكثرث لاستخدامها الصرف الكبير فى الإنتاج والزوال (٤٣) .

(ك) تصل روح العالم إلى المعرفة المطلقة من الطريق الأطول على الإطلاق . تصل إليها « بالتوسط » من طريق غير مباشر (UMWEG) . إذن التوسط هو الحد الذى يطابق التطابق الأنسب لخاصية بقاء سير الفلسفة .

(ل) وعلى سبيل المثال فإن تصور الحرية لم ينشأ عفواً وتلقائياً بل استلزم نشأته توسطاً طويلاً الأجل:

Um von der Langsamkeit und dem ungeheuren Aufwand und Art des Geistes , sich zu erfassen , einen konkreten Fall anzuführen , brauche ich mich nur auf den Begriff seiner Freiheit einen Hauptbegriff - zu berufen. Die Griechen und Römer - die Asiaten ohnehin nicht- wußten nichts von diesem Begriff, daß der

MENSCH ALS MENSCH frei geboren, daß er frei ist; plato und Aristoteles, Cicero und die romischen Recht-  
slehrer wußten, hatten diesen Begriff nicht, obgleich er  
allein die Quelle des Rechts ist, noch viel weniger die  
Volker . sie wußten wohl, daß ein athenischer, ein ro-  
mischer Bürger, ein ingenuus, frei ist- daß es Freie  
UND Unfreie gibt; ebendarum wußten sie nicht , daß-  
der Mensch als Mensch frei ist - der Mensch als  
Mensch, d. i. der allgemeine Mensch, der Mensch , wie  
ihn der und er sich im Gedanken erfaßt. (٤٤)

فالحرية هي تصور الانسان حراً لا من حيث طابعه الطبيعي،  
المباشر ، وإنما من حيث جوهره (WESEN) المتحرك . ذلك أن  
جوهر الروح متحرك من جوهره:

Bei der Langsamkeit wesentlich dies zu bedenken .  
Aber eine andere seite der Langsamkeit des Fortschreit-  
ens des Geistes ist zu berühren, die konkrete Natur des  
Geistes nämlich, nach der das Denken seiner mit allem  
ubrigen Reichtum seines Daseins und seiner Verhältnisse  
seiner, ist Denken zusammenhängt; das Gestalten seines  
zugleich Gestaltung seines GANZEN UFGANGS, seiner  
konkreten Totalität in der Geschichte. (٤٥)

ولا يخلو بقاء سير روح العالم من أسباب ترجع ليس فقط إلى



التطور والنمو والحركة وإنما ترجع أيضاً إلى مراحل التأخر (RVCKSCHRITT) والتخلف (BARBARTI) .

(م) نعود هنا من جديد إلى الصلة التي تربط الفلسفة بالاقتصاد . فالصلة التي تربط الفيلسوف بالتصورات الفلسفية تطبق وتعمق نموذج العملية الإقتصادية للعمل (٤٦) .

يقوم إذن عمل الفيلسوف على السير المحايث للتصورات الفلسفية التي تبين نفسها في هذا العمل وفي العمل الذي تقوم به العملية الموضوعية للعمل الاجتماعي الحديث:

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtsein dies Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welche es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird ; einmal als reines Bewußtsein ; das andermal als einzelnes Wesen , welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtsein seines Fürsichseins. - Wie diese drei Weisen seines Seins in Jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen. (٤٧)

وهكذا من أول مؤلفاته إلى آخرها ، من الشرح الذي قدمه لتحقيق سير جيمس ستيوارت عالم الاقتصاد الاسكتلندي عن مبادئ الاقتصاد السياسي (١٧٦٧) إلى التحليل الذي أنتجه في الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (١٨٢١) في ضوء عمل آدم

سميث وسيه وريكاردو ومروراً بنظام الحياة الأخلاقية (٣-١٩٠٢) تقود تصورات هيجل الاقتصادية إلى الاعتقاد بأنه اتجه دائماً إلى الجانب الاقتصادي وبالتالي بأن اعتباره الفكر عملاً ليس مصادفة . هذا فضلاً عن كونه معاصراً لنشأة الثورة الصناعية الإنجليزية الكبرى بين آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

وقد ركز ب. فوجيل وج. ك. كاتش على ارتباط الاقتصاد والفلسفة عند هيجل، في حين فصل بينهما فرانس روزنيزفيلج. وصحيح أن هيجل ليس عالماً من علماء الاقتصاد. إلا أن المرحلة الحضارية الجديدة كانت تدعو إلى التغيير في نمط التفكير الفلسفي.

(ن) رحب اليونان « بسوفيا » الحرفيين . لكن الأولوية كانت للتأمل والحياة التأملية . وكانت هذه الأولوية تحرمهم من إعطاء العمل و « نظام الحاجات » معنى أعمق . ووجدت فكرة النمو الاقتصادي لأول مرة البلورة في التماثل « البيوريتاني » بين العمل وخدمة الإله . لكان ما كان مقصوداً ليس ربط رأس المال بمجد الإله وإنما وضع العمل في صحيح جوهر الإنسان . وفي القرن الثامن فقد العمل تصوره اللاهوتي ليأخذ مكانه في نظام الحياة الأخلاقية . وكان هيجل أول الفلاسفة الذين تصوروا فلسفياً نشأة قيمة العمل.

(ف) وقد يوصى تصور العمل وعمل التصور بأن هيجل يقيم حاجزاً ما بين الذات والموضوع في نهاية التحليل . فما معنى أن



يصل الفيلسوف إلى المطلق من طريق غير مباشر؟ الواقع أن العمل الشك للتفكير العقلى ليس فى جوهره محصلة حقيقية إلا من حيث كونه نفياً لمنبعه ، أى من حيث كونه نفياً لتوكيد سابق هو توكيد تماثل التماثل والاختلاف . ومن هنا فالتصور نفي تحدت هويته وحده وبالتالي محتواه . ونزعة الشك الذى ينتهى إلى تجريد العدم أو إلى الفراغ ليس فى مقدوره أن يتقدم كثيراً وإنما عليه أن ينتظر الجديد الممكن لى يلقى به فى هذا الفراغ نفسه (٤٨) .

أما حينما ندرك محصلة التفكير العقلى فى حقيقته أى كنفى محدد للفكر فبالتالى ينشأ مباشرة شكل جديد من أشكال الفكر . وفى الموت تجرى النقلة التى من خلالها تبين العملية من نفسها فى أثناء التاريخ التام للفلسفة . وليست حدود التصور: الكلية والخصوص والتفرد شيئاً ميثاً كالأعداد والخطوط . فالعلاقة غير مضمونة فى الأعداد والخطوط (٤٩) . والتصور محدود بالكلية والخصوص والتفرد . أما العدد والخط فغير محدودين بأية حدود . إنهما شكلان بلا خاصية . ولا يتبعان حدود التصور (٥٠) . وهما محددان ميثان بموت ردى . وبسبب أن العدد يمتلك الواحد كمبدأ ويجعل من الحدود المعدودة حدود منفصلة كلياً ولا مبالية كلياً (٥١) . وعلى خلاف علم الحساب حيث تقع التصورات الواحد خارج الآخر (٥٢) .

تستخلص الفلسفة تصورات متنوعة ومحددة وإن كانت تصوغ جميعاً التصور نفسه (٥٣) .

إلا أن على طريقة محددات الهندسة والحساب محددات  
التصور متنوعة بلا تناقض شأنها شأن الخطوط وأعداد الجبر .  
وهى من جانب آخر متعارضة <sup>(٥٤)</sup> . لأن فى أساس كل تصور  
توجد تحديد الانكسار ، تحديد التنوع والتعارض <sup>(٥٥)</sup> . وتجد  
التصورات نفسها منظوراً إليها لجنسين خاصين <sup>(٥٦)</sup> . وذلك  
بمعنى أن كل تصور يتعارض مع تصور آخر داخل طبقة  
التعارضات او المتناقضات تعارضاً جامداً لنفسه لا يعياً بالغد  
ودون أى فكر بالجدل أو بالعبث الداخلى لهزم الاختلافات <sup>(٥٧)</sup> .  
وفى ضوء ذلك تموت الفلسفة حينما يكف التصور عن  
الارتباط بالتصور الآخر . والتناقض هو الذى يرتقى بتعارض  
وتنوع الانكسار إلى مرتبة ارقى هى مرتبة التنظير الفلسفى .  
وتموت الفلسفة ايضاً حينما تتصور الروح والطبيعة والعالم والإله  
دون تصور <sup>(٥٨)</sup> ، أى شكل تجردى . والانكسار غير المثقف يقع  
أولاً على التجميع كعلاقة خارجية تماماً وحتى الشكل الأردأ  
الذى فيه تستطيع الأشياء أن تجد نفسها . إلا أن الطبائع  
الأدنى قبل الأرفع يجب أن تبلور وحدة داخلية <sup>(٥٩)</sup> .  
إذن كل المحددات وحتى محددات العدد والخط التى تقع  
ضمن العلاقة الخارجية الميته هى تصورات حية . وبالتالي فهى  
تصورات محددة <sup>(٦٠)</sup> . فهى تشارك فى طبيعة التصور نفسه .  
لكن الموضوعات من نوع الحروف والخطوط وعلاقاتها  
والمساواة او تنوع المقادير (الأكثر والأقل) وإعداد الخطوط  
وترتيبها الواحد على الآخر وتشكيلها الزوايا وترتيبات المكان ،

كل هذه الموضوعات تتميز بميزة خاصة هي انها على خلاف موضوعات الفلسفة - متخارجة الواحد عن الآخر وتحمل حداً محدداً وثابتاً . واذا حدث ان تطابق تصور ما مع رموز رياضية فإن هذا التصور يتوقف عن كونه تصوراً<sup>(٦١)</sup> . فالموت يخص محددات تصورات المعرفة الرياضية . أما محددات وتصورات المعرفة الفلسفية فهي حركات حية . والحد المختلف لأحد الجوانب يدخل مباشرة في الجانب الآخر . وما يمثل تناقض كاملاً للخطوط والأعداد جوهرى<sup>(٦٢)</sup> بالنسبة لحياة التصور والنظرية . والكلام هنا عن الرياضيات في معناها المعروف . أما الرياضيات الفلسفية كما سبق أن أشرنا في الباب الأول من الدراسة فهي تفوق الرياضيات العادية إلى تصور المتناقضات.

والخلاصة النهائية في هذا الفصل الثانى من الباب الثانى من الدراسة هي أن الخروج من الذات (التخارج) خروج ضرورى وأولى وإن كان يعنى الموت.

وهو يسبق اللحظة الثانية والنهائية ، إلى لحظة الدخول في الذات (التداخل) ، لحظة دخول التصور في ذاته:

أ- يضع مجموع لحظات العملية النظرية وجود المحتوى وضعاً متدرجاً بحيث يتقابل مع غيره ،

ب - يسلط هيكل الضوء على دينامية العملية لأعلي بنيتها الثانية ،

ج- تنمو عملية خلق التصور تبعاً لإيقاع ثنائى:

- ١- الخروج من الذات (التخارج أو الموت) .
- ٢- الدخول في الذات (التداخل أو الحياة) .
- د - يفرق التصور الفلسفي هذا التفريق ذاتياً دون تدخل من أية عناصر خارجية.
- هـ- علينا أن نعيد إدراك وفهم الخطاب الهيجلي حول « نهاية الفلسفة » من ناحية حياة النهاية ، أعنى، من ناحية عمليتها وليس من ناحية « البنية الميتة » (الثابتة).



## الهوامش

١- هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، الأعمال الكاملة ، طبعة  
يشكيه ، الجزء ٦ ، هامبرج ، دار نشر فيلكس مينير ، ١٩٩٣ ، ص  
٢٦- ٢٧ .

٢- المرجع السابق ، ص ٢٦

٣- المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٤٨

٤- المرجع السابق ، ص ٢٧

٥- المرجع السابق ، ص ٢٨

٦- المرجع السابق ، ص ٢٩

٧- المرجع السابق ، ص ٣٩

٨- المرجع السابق ، ص ٤٠

٩- المرجع السابق

١٠- المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٤١

١١- المرجع السابق

١٢- المرجع السابق

١٣- المرجع السابق

١٤- المرجع السابق

١٥- المرجع السابق ، ص ٤٩

١٦- المرجع السابق

١٧- المرجع السابق ، ص ٢٧٨

١٨- المرجع السابق ، ص ٢١٣

- ١٩- المرجع السابق ، ص ٢١٣ - ٢١٤
- ٢٠- المرجع السابق ، ص ٤٧
- ٢١- هيجل ، محاضرات عن فلسفة تاريخ العالم ، الأعمال الكاملة ،  
طبعة ى. هوفمايستر، الجزء الأول ، هامبرج ، دار نشر فيليكس  
مينير ، ١٩٥٥ ، ص ١٧٨ .
- ٢٢- المرجع السابق
- ٢٣- المرجع السابق ، ص ١٧٨ ، ١٧٩
- ٢٤- المرجع السابق ، ص ١٧٩
- ٢٥- المرجع السابق
- ٢٦- المرجع السابق ، ص ١٨٠
- ٢٧- المرجع السابق ، ص ١٨٠ - ١٨١
- ٢٨- المرجع السابق
- ٢٩- هيجل ، ظواهريات الروح ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٩ ، هامبرج ،  
دار نشر فيليكس ، ١٩٨٨ ، ص ٤٣
- ٣٠- المرجع السابق
- ٣١- المرجع السابق ، ص ٤٣ - ٤٤
- ٣٢- المرجع السابق ، ص ٣٨
- ٣٣- المرجع السابق ، ص ٩٧
- ٣٤- المرجع السابق
- ٣٥- المرجع السابق ، ص ٣٨
- ٣٦- المرجع السابق
- ٣٧- المرجع السابق ، ص ٥٢



- ٣٨- المرجع السابق ، ص ٥٣
- ٣٩- هيجل ، محاضرات عن تاريخ الفلسفة ، مرجع سبت ذكره، ص ٥
- ٤٠- المرجع السابق ، ص ٨
- ٤١- المرجع السابق ، ص ٣٥
- ٤٢- المرجع السابق
- ٤٣- المرجع السابق
- ٤٤- المرجع السابق ، ص ٣٦
- ٤٥- المرجع السابق ، ص ٣٧
- ٤٦- هيجل ، ظاهريات الروح ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١
- ٤٧- المرجع السابق ، ص ١٤٧
- ٤٨- المرجع السابق ، ص ٦٢
- ٤٩- هيجل ، علم المنطق ، الأعمال الكاملة ، الجزء ٢٦ فرانكفورت سورمين ، دار نشر زور كامب ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٤ .
- ٥٠- المرجع السابق ، ص ٢٨٨
- ٥١- المرجع السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩
- ٥٢- المرجع السابق ، ص ٢٨٩
- ٥٣- المرجع السابق
- ٥٤- المرجع السابق ، ص ٢٩٤
- ٥٥- المرجع السابق ، ص ٢٩٢
- ٥٦- المرجع السابق
- ٥٧- المرجع السابق
- ٥٨- المرجع السابق ، ص ٢٩١

٥٩- المرجع السابق

٦٠- المرجع السابق ، ص ٢٩٢

٦١- المرجع السابق

٦٢- المرجع السابق ، ص ٢٩٤

٦٣- المرجع السابق ، ص ٤٦٨

## **الفصل الثالث**

### **سياسة المعرفة المطلقة :**

**اللحظة الأولى : مصير العقل السياسي**



شهد النصف الأول من القرن العشرين عنفاً تاريخياً دفع البعض إلى المقاومة بمنطق الفلسفة ودفع البعض الآخر إلى الإستسلام . ويثير الفصل الثالث من الباب الثاني سؤال قدر الفلسفة الهيجلية السياسي بمعنى انه الفصل الذي يثير سؤال ما حدث في مستقبلها أو ماضيها القريب.

يدل لفظ التاريخ تبعاً للرؤية الشائعة على سرد الأحداث العرضية. التاريخ هو تاريخ العصور والشعوب. والأفراد <sup>(١)</sup>. أما لفظ الفلسفة فيدل على الأفكار أو التصورات لا على أفعال أو أحداث خارجية أو انفعالات تتبع من محض المصادفة <sup>(٢)</sup>. ومن هنا - ولا زلنا في الرؤية الشائعة - تتعارض الفلسفة والتاريخ. فكيف نبني تصوراً فلسفياً لتاريخ الفلسفة؟

إن مهمة تاريخ الفلسفة « استعراض الفلسفة باعتبارها الرأس العليا (HOCHSTE SPITZE) في جسم أسخلاق (CHARAKTER) الشعب العامة. فالفلسفة ترتبط بأخلاق الشعب ارتباطاً وثيقاً والشكل المحدد للفلسفة في عصر ما ليس هو نفسه سوى جانباً واحداً، لحظة من لحظات هذه الأخلاق <sup>(٣)</sup>:

sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben, Ein Charakter. Es ist um dieser innigen Berührung willen naher zu betrachtem, teils welches Verhaltnis [ sie ] zu ihrengeschlichen Um-

gebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr eigen-  
tümlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit  
ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein  
zu richten ist .

روح الشعب نفسها هي التي تبلور وتمد المبدأ نفسه إلى الثراء المتعدد  
للفلسفة والسياسة والعادات والتقاليد والمجتمع والحياة الدينية والعلوم والفنون.  
فقط تتسم الفلسفة بسمة خاصة هي أنها الزهرة الجلية في شجرة روح الشعب:

Man kann sagen, ein Volk aus seinem konkreten  
Leben überhaupt heraus - eine Trennung, Unters-  
chied der entstandennahert sich seinem Untergang -  
Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz, oder  
unbefriedigt in dersel ben, gegen sie in die Raume  
des Gebanken fluchten.<sup>(٥)</sup>

هذا بالإضافة إلى أن هيجل نفسه مُنْظَرٌ. وهو ليس سياسياً  
ولم يرد إن يكون سياسياً أو رجلاً من رجال السياسة. وإنما  
أراد أن يدرك السياسة في كليتها ومعناها واتجاهها دون  
الخصوص في قضايا التكتيك والتحقيق السياسي لمقتضيات  
العقل أو نعيمها. وهدفه لم يكن قط التحرير المباشر أو الآني لحياة  
الإنسان الألماني وغير الألماني بطريقة أو بأخرى وإنما كان هدفه  
التحرير المتوسط أو المؤسس شئ مبدأ المعرفة. بعبارة أخرى،  
أراد أن يجيب على سؤال ما السياسة تبعا لمحتوى السياسة  
الحقيقية . وهذا ليس مالمحا خاصاً بهيجل وإنما هو ملمح يشمل

جميع الفلاسفة باستثناء ماركس وغيره من الفلاسفة المناضلين الكبار . لا يقف هيجل موقفاً مباشراً في القضايا السياسية لأن هدفه هو امتلاك السياسة بالفكر. ولا يقف هيجل موقفاً آنياً في المجادلات اليومية. وكتابه الخطوط الأساسية لفلسفة الحق استلهمه المحافظون والثوريون على حد سواء. لأن فلسفته السياسية ليست رأياً وإنما نظرية سياسية أو علم الدولة حسبما يبين من العنوان الثانوي للكتاب عن فلسفة الحق.

من جانب آخر المقارنة بين هيجل وماركس تفرض نفسها بطبيعة الحال هي الجديرة باستخلاص أهمية السير السياسي للعقل الهيجلي . حقا بدأت سياسة العقل تبين عند ماركس وخصوص في الأطروحة الأخيرة التي كتبها عن لودفيج فوريوباج عام ١٨٤٥ والمعروفة وهي تقول : «فسر الفلاسفة العالم . أما الآن فيجب تغييره» . ولم يتردد ماركس أو انجلز في أن يكتب في الأيديولوجيا الألمانية (١٨٤٥ - ١٨٤٦) إن الفلسفة في علاقتها بالعالم كعلاقة العادة السرية بالحب الجنسي» . وهكذا انصهرت الفلسفة والمثالية ويانت ضرورة استكمالها بالعمل السياسي.

ومن هنا فالبحث في ميدان السر السياسي للعقل يثير بالضرورة مشكلة ما يمكن أن يكون عليه محتوى المعرفة المطلقة عند هيجل بوصفها السياسة في ميدان المعرفة أو بوصفها سياسة في نهاية التحليل؟

وليس المقصود نصر هيجل على ماركس. وإنما آراء البعض



من حنا أرند وكارل بوبى إلى ريمون أرون شموكيات القرن العشرين . وبالعكس فسر التراث التأويلي الهيجلي الذى أسسه جورج لوكاتش وهريبرت ماركيوز وإرنست بلوخ وتيودور أدورنو وكارل لويت، أقول إن تراثا آخر فسر هيجل في اتجاه سياسة الفلسفة. وذلك بالرغم مما قام به لويس ألتوسير في أعقاب الحرب العالمية الثانية من قطع الصلة نهائيا بين هيجل وماركس. نريد في هذه اللحظة من تحليلنا أن نصوغ صياغة تامة مع بيان كل الأبعاد خط السير السياسي للفلسفة عند هيجل. لأنه بالرغم مما قيل عن مثالية هيجل مهز يظل أحد رموز الفكر السياسي الواقعي في العصر الحديث.

وقد قدم فريد ريش ماينيكوه في كتابه عقل الدولة هيجل تقديمًا جعل من الفيلسوف الامتداد المنطقي لميكيا قبلي والإمتداد المتفوق على واقعية السياسية. وهكذا فمنذ القرن السادس عشر برز تياران، الأول واقعي، الآخر أخلاقي. وظل يتصارعان في الفكر السياسي الحديث . ومنذ القرن السادس عشر شبح الأخلاق هو الذى ظل يرعب الفلاسفة . فإذا كان سهلاً أن نفهم الواقعية فإنه من الصعب أن نقاوم الميل الأخلاقي في أو الإغراء الأخلاقي . ولا شك أن الفلاسفة يتخيلون أنهم يحققون عملاً جليلاً وأنهم يصلون إلى أعلى الروى حينما يمتدحون « الطبيعة الثانية » أو الميلاد الثاني والحر والآخر للإنسان . وهو الميلاد الوهمي . لكنه الميلاد الذى يساعدهم على نقد الطبيعة الأولى أو الميلاد الأول القائم بالفعل . والفلاسفة

متهمون بأنهم يتقنون ولا يتصورون البشر كما صمم وإنما كما يجب أن يكونوا. كذلك يستدلون العمل الفعلي يحكمون حكماً خارجياً على العمل التاريخي . أما فيما يخص النظرية السياسية فهي توحى بالوهم وتشير إلى بلاد أو عصور ذهبية غير موجودة بالفعل في الزمان أو المكان . وبالتالي فالسياسة الواقعية – من هذا المنظور تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية.

لكن المنظرين أو الفلاسفة ورثة ميكيا فيلي كما هو شأن هيجل يميلون نحو نقد الروية الأخلاقية للسياسة . لأنها رؤية مستقلة عن علاقات القوى الفعلية . وقد دافع هيجل عن ميكيا فيلي في صراعه مع الأخلاقيين . لأن النهاية (ZWECK) قد تقدس (HEILIGEN) الوسائل (MITTEL) إحياناً . أحياناً يعني تبعاً للحالة (ZUSTAND) التاريخية <sup>(٦)</sup> أو حينما تكون الوحدة السياسية إما في خطر أو في حاجة ماسة لأن تؤسس . وبالتالي لا يوجد نموذج فلسفي قابل للتطبيق في كل الحالات أو الأحوال . ففي هذا الحال (حال كل الحالات) يفى النموذج أنه لا يختص بأيّ حال أو انه لا ينبع أية حالة تاريخية معينة.

الا أن عمل ميكيا فيلي كان يتبع حالة تاريخية بعينها حالة عصر النهضة والطالبة وفلورنسا . كان عمل ويكا فيلي مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالنهضة الأوروبية الحديثة التي بدأت في نهاية القرن الخامس عشر وازدهرت في اثناء الربع الأول من القرن السادس عشر وكانت تهدف إلى إعادة بناء النظام الفكري الذي كان سائداً في العصور الوسطى . وقد أعاد البعض بناء النظام

على أساس العصور القديمة الكلاسيكية . واقصد « بالبعض »  
الإنسانيين الذين درسوا القديم دراسة مباشرة وليس من خلال  
الوسيط المسيحي الذي كان يستند إلى السلطة المزدوجة للباب  
(الروح) والإمبراطور (الزمن). وتوطدت الدول الملكية الموجودة  
الكبرى كفرنسا وانجلترا واسبانيا . اما إيطاليا فقد كانت  
مخنوقة بعدد كبير من الإمارات قصيرة السعر. «ففيما عدا أربعة  
محاور ثابتة، هي روما، والبندقية، وميلانو، وفكورنسة، كانت  
هناك جملة من الدول تكبر، وتتكاثر، وتتغفن، وتقوم، وتنمل، وتقوم  
من جديد» في أغلب الأحيان بمساعدة الأجانب الفرنسيين  
والأسبان الذين كانوا قد اجتاحوا إيطاليا» (٧). وكانت فلورنسة  
ممزقة بين نزعات الأحزاب «حتى استولت أسرة مديتشي، وهي  
أسرة من أصحاب المصارف الأغنياء ، على السلطة بدءاً من  
١٤٣٤ مع كوسمه . وأتم لوران تدبير الحريات العامة القديمة  
العزيزة على قلوب الفورنسيين» (٨) . وشاهد ميكيا قبيلي وهو في  
التاسعة من عمره «جثتي سلفياتي رئيس أساقفة بيزا وفرنسا  
بازي تتأرجمان من نوافذ قصر السيد ، في حين كان الأرنو  
يحمل جثة جاكوبو بازي» (٩) . وبعد ما أعيدت الجمهورية في  
فلورنسة بقصت لمدة ثلاث سنوات في ايدي الراهب الدومنيكاني  
العنيف جيروم سافونارولا .

فأراد ميكيا قبيلي أن يعيد تنظيم إيطاليا من جديد . وذلك  
بالقوة التي كانت قد أصبحت ضرورية . وقد تعارض ذلك مع  
الأخلاق (MORAL) وربما لا زال . لكن القوة في عصر ميكيا

فيللي كانت عقوبة عادلة (GERECHT STRAFE) <sup>(١٠)</sup>. وقد  
نصدر حكما أخلاقيا على ما قام به الدوق فالنتينوما ما فعل  
الأمير ونقول إنهما سلكا مسلكا «فاسداً». لكن عملهما باق. لأن  
لوحة بالمعنى الذى اشار إليه ميكيا فيلي قائم حتى اليوم.  
وهناك من الأمراء من عارض ميكيا فيلي معاضة أخلاقية  
(NORALISCHE) <sup>(١١)</sup>. بل هناك من بسطاء القراء من يقرأون  
أعمال المفكر الإيطالي قراءة أخلاقية دفعة واحدة (ZUGLEICH  
(NORALISCH) <sup>(١٢)</sup>.

ويستخدم هيجل في سياق تقديم فكر ميكيا فيلي مصطلح  
MORALITAT وليس مصطلح SITTlichkeit. والمقصود هو  
أن النظر الشائع إلى مفكر فلورنسا يتسم بال AORALITAT  
لا بال SITTlichkeit، أى أن الرأى الشائع في مفكر  
فلورنسا يقيسه بمقياس خاص، بمقياس تمرض هو المقياس  
الذى ينبع امرئ فى حياته، مما يعزل السياسة عن الواقعية  
والموضوعية على السواء. هناك إذن فرق بين الأخلاق والسياسة  
ويلاحظ هيجل أن خير النبوة يحمل معنى الذى تحمله السعادة  
الذاتية للفرد الخاص <sup>(١٣)</sup>. وإذا كان هيجل لا ينظر إلى  
السياسة نظرة أخلاقية فإنه ينظر إليها نظرة تاريخية.



## أ- المعرفة بلاسياسة





## ١ - التأويل الهادئ لهيجل

بأي معنى نستطيع أن نقول إن عند هيجل سيراً سياسياً للتصور؟ نفقد ثم النظر لفترة طويلة من الزمن إلى عمل هيجل من زاوية أنه عمل لا يحمل معنى عملي وإنما يحمل معنى ساكن وبالتالي فقد قيل إن الفلسفة السياسية عند هيجل هي فلسفة الراحة النظرية للسياسة . وقيل أيضاً عنها أنها زهد سياسي يقيم الكمال السياسي على حالة تصلة من السكون والتوحيد مع الإله الأرض (الدولة). أخيراً قيل إن هيجل لا يعبأ بالأفعال بل إنه لا يعبأ بتحرره هو قبل غيره.

صحيح أن خطاب هيجل ليس خطاباً يوتوبياً جاء ليرفض التاريخ الحديث باسم ممكنات تاريخية واجتماعية بديلة . بعبارة أخرى لم يتجاوز هيجل حدود الثورة الفرنسية . واعتبرها قمة الإنجاز إلى نساني . وبالتالي لم ينعزل فكره لا في بنيته او في تطوره (تكوينه) عن فعل التاريخي.

وفي المقطع الذي نستشهد به دوماً لكتنا لا تنتهي نوما الفهم الدقيق- وهو المقطع الذي أورده هيجل في مقدمة الخطوط الاسياسية لفلسفة الحق (١٨٢١)- تبدو الفلسفة قادمة من آخر السير السياسي . فقد كتب هيجل يقول: «ولكى نقول كلمة أيضاً عن ادعاء تعليم الكيفية التي ينبغي أن يكون العالم عليها، نلاحظ على كل حال، أن الفلسفة تأتي دأماً متأخرة. انها من حيث هي فكر العالم ، تبدو فقط ، حينما يكون الواقع قد أكمل وأنهى حمايته تكوينه . فما تعلمنا المفهوم اياه ، يبيده لنا التاريخ بالضروري ذاتها: ففي نضج الموجودات ، يبدو المثال الأعلى

مقابل الواقع . انه بعد ان يدرك العالم ذاته ، فى جوهره ، يعود إلى نبائه فى صورة مملكة من الأفكار . وحينما ترسم الفلسفة لو منها الرمادية فوق لون رمادي ، يكرن يجل من تجايات الحياة قد أكمل شيخوخته» (١٤).

لكن التأويل التقليدي لطبيعة الصلة التى تربط الفلسفة بالسياسة عند هيجل تقوم على اتهام النظرية الهيجلية «بالسكون» حسبما عبر ر . هيم . ويعتبر التراث النقدي للفلسفة السكونية عند هيجل المؤسس على كتاب نحاضرات هيجل وعصره (١٨٥٧) لرودولف هيم ، يعتبر هذا النص وغيره من النصوص- الصياغة المطلقة للسكون السياسي . وقد كان لنقد رودولف بعد قوي من رسم الخريطة الفكرية الهيجلية الحديثة والماصرة . وبقت فلسفة هيجل لفترة طويلة من الوقت محصورة فى افق هذا التفسير السكوني والذي يقول بان هيجل هادئ ورجعي واقبريالي جعل من الموضوع القائم فى الواقع موضوعاً للتأمل لا موضوعاً للعمل الفعلي ولا نستطيع ان نتحدث عن الفلسفة السياسية لهيجل دون ان نشير إلى هذا التفسير السائد الذى يجعل منه فيلسوفاً محافظاً على الوضع القائم.

كذلك رأى ر . هيم فى التوحيد الحديث الذى قام به هيجل بين النظرية والسياسة أن الثورة الفرنسية أعلنت الحرب وقضت بالفعل على اللاهوت والميتافيزيقا . وسقطت نجوم الايمان على الأرض (١٥) حسب تعبيره . فأزاح نقدم العالم والتاريخ الحى الفلسفة النظرية (١٦) . وهكذا فقدت تصورات هيجل محتواها

الوضعي وحقيقتها الفعلية والمعنى الراهن او الحالي . باختصار جاءت فلسفة في وقت متأخر بالنسبة للحدث السياسي الأكبر في العصور الحديثة . وقد استمر هذا النقد لهيجل الرومانسي في السياسة بعد ر . هيم . وكتب ف . ج . شتال يقول إن النظام الجذلي عند هيجل قاد إلى نفى «الواقع الحقيقي»<sup>(١٦)</sup> . خرجت الفلسفة — عند هيجل من وجهة نظر شيتال — من الواقع واقامت مكانه «عالم الأحلام» . اذن اتصلت الفلسفة عند هيجل من وجهة نظر شتال — بالواقع اتصالاً سرياً ضغياً غامضاً<sup>(١٧)</sup> لا يمت بصلة إلى الحالة التاريخية<sup>(١٨)</sup> والمبادئ التي تتحكم فيها .

ليس فقط هيجل نعتقد إلى الواقعية تل نعتقد ايضاً إلى العقلانية . فإذا كان مفكراً سياسياً حمل اهتماماً قوياً بالواقع حسبما قال شبنجلز وجيزاً فهو ايضاً مفكر سياسي صاغ نظرية ضعيفة حسبما قال تسيلر كذلك شعرك . ه . إلتينج بالحاجة إلى اعتبار التماثل التام الذي اقامه هيجل بين الواقع والعقل فكرة غامضة . ، خفية ، سرية ، مشكوكاً فيها ، وقد شعر إلتينج بهذه الحاجة لأنه ينتمي إلى التراث الليبرالي المحدود بحدود الحرية الفردية الضعيفة . إذن هل هيجل واقعي او هو نظري مثالي؟

## ٢ - الميل النظري عند الألمان

«إن ضياع استقلال أمة من الأمم يؤدي إلى عجزها عن التدخل في مجرى الزمان ، وعن تحديد الأحداث فيه علي هواها . وطالما لم تخرج من هذا الوضع ، فإن تكون هي المتصرفة بزمانها وبنفسها ، بل تكون الدولة الأجنبية سيدة مصائرهما . ولن يكون لها منذ تلك اللحظة تاريخ شخصي حقيقي».

فيلشته لابد من الإشارة أولاً إلى أن هيجل يقول بأن الألمان على خلاف شعوب العالم الأوروبي الأخرى عموماً والشعب الفرنسي خصوصاً - يعيشون المستقبل في فكرهم وفي فلسفتهم بالمعنى الحصري والضيق لكلمة فلسفة . وذلك دون أن يولوا نظرهم شطر الأمر الواقع بالفعل . والفلسفة الألمانية هي الامتداد المثالي للعجز الفعلي الذي ميز التاريخ الحديث لألمانيا . فقد كان انتصار وتوطر الإمارات الألمانية الصغيرة تعزيزاً للتجزؤ الإقطاعي للأمة الألمانية منذ بداية النهضة الأوروبية الحديثة . أما الفرنسيون فقد انتقلوا من النظرية إلى العمل في أثناء الثورة الفرنسية المعروفة والتي قام بها الشعب الفرنسي عام ١٧٨٩ . بقي الألمان إذن في حدود التجريد النظري . بقي الألمان في حدود التعارض الشكلي بين العالم والروح ، الواقع والداخل ، الملموس والهدوء العقلي .

والسبب الأول في ذلك هو البنية الدينية الألمانية . وقد كتب هيجل يقول إن المبدأ الذي يحكم الديانة المسيحية في البروتستانتينية هو المبدأ الداخلي أو الباطني<sup>(١٩)</sup> . وظلت الكنيسة البروتستانتينية تبحث عن العمل الداخلي للإرادة

ودوافعها (٢٠). والفكر ألا ينتج سوى العام . صحيح ان الأنا حاضرة بداخل نفسها:

Denn nach ihr ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin un-Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, abhängig d. i. Denkbestimmungen - die thoretische Vernunft, Be mun- und ebenso das höchste aller praktischen gen - die praktische Vernunft, als freir und reiner Wille; (٢٢)

وصحيح ايضا أن الأمم الجرمانية هي الأمم التي صاغت واخرعت الروح (GEIST) . لكن الأمم اللاتينية هي الأمم التي استخلصت المعنى العلمي للوعى الديكارتي . ففلسفة الثورة الفرنسية لم تبدأ فى القرن الثامن عشر وإنما بدأت وانطلقت من رينيه ديكارت الذى نظم الطبيعة بواسطة قوانين كبرى وبسيطة فى آن واحد. أما الأمم اللاتينية فقد قصمت الذات إلى شطرين، شطر يفكر وشر هو محتوى الفكر أو موضوعه . وهكذا نشأ أيضا العلم التجريبي . ويبقى أن لوثر كان قد أقام على نحو نهائي أن القدر الأزلي للإنسان شيء يجب أن يجري بداخل الإنسان (٢٣) .

وسبب باطنية الألمانية أيضا فلسفي . فإضافة الفلسفية الكبرى التي قدمها الالمان إلى التاريخ الفلسفي الحديث هي فلسفة المثالية الألمانية كما مثلها فشته وهيغل وشلنج خير تمثيل



. والمثاليون هم الفلاسفة الذين يقولون بأن وجود الأجسام يتمنع بوجود مثالي وحسب.

والسبب الثالث سياسي . فقد ظلت النظرية عند الألمان هادئة لأن التغيير السياسي الحديث كان محصلة عمل الإصلاح الديني:

Während die ubrige Welt hinaus ist nach Ostindien, Amerika- aus ist, Reichtumer gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubringen, deren Land die Eede rings "zu umlaufen und wo die sonne nicht untergehen soll-, ist es ein einfacher Monch," (٢٤)

وكان الوفاق الذي أقامه الإصلاح محصلة عملية هي نفسها باطنية:

Hiermit ist die absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst angehört, und Freiheit in der Kirche gewonnen. Die Subjektivität mancht sich nun den objektiven "die In halt, d. h. die Lehre der Kirche zu eigen" (٢٦)

راهب وليس سياسيا هو الذى قاد الإصلاح الألماني الحديث . وكان هدف الإصلاح رفع الشعب الألماني إلى مستوى «مثالي مطلق» ، إلى مستوى القلب:

Während die ubrige Welt hinaus ist nach Ostindien, Amerika - aus ist, Reichtumer gewinnen,

eine weltliche Herrschaft zusammenzubringen, deren Land die Eede rings "zu umlaufen und wo die Sonne nicht untergehen soll - , ist es ein einfacher Monch," (٢٦)

لم يكن الإصلاح كما يبين إذن سياسياً وإنما كان روحياً وذاتياً (الاعتقاد الديني) . لم يعد محتوى الحقيقة - مع الإصلاح - ملكية خاصة لفئة معينة (٢٧) . وأصبح القلب هو المقياس :

Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschränkte Punkte betraf, dehnte sic auf die Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sammenhängende Insondern zu dald das Klosterleden, die weltliche Herrschaft der Bischöfe usw.;" (٢٨)

كان التغيير داخلياً ولم يكن خارجياً. لكن تبعاً لمنطق التفكير الهيجلي الداخلي نفسه يتخارج ولا يمكث ثابتاً في باطنيته. فقد تم الاستيلاء على المحتوى الموضوعي الذي هو عقيدة الكنيسة. وبالتالي فقد كان التغيير سياسياً دون أن نقصد أنه كان في أصله سياسياً . في بداية الإصلاح لو لم يكن الهدف سوى التغيير الباطني للوعي والضمير والشعور . لكن تدريجياً تحولت معارضة لوثر من معارضة بعض النقاط المحدودة إلى مؤسسات السلطة الزمنية ومؤسسات الكنيسة (٢٩) . وتحول الإنجيل إلى كتاب الشعب (٣٠) .

لكن العالم لم يكن ناضجاً بالقدر الكافي للتغيير السياسي



لنتيجة لإصلاح الكنيسة (٣١). في زمن الإصلاح وحرب الفلاحين برز اتجاه توماسي صوتى لاهوتي ثورة الفلاحين الذين انتفضوا بكثافة للتخلص من الاستعباد الذى كانوا يعانون منه (٣٢). فكانت حرب الفلاحين الألمان عام ١٥٢٥ حرباً مصيرية في تاريخ ألمانيا الحديث خلقت كارثة قومية بقيت عواقبها طاهرة لعدة قرون بينما دفعت الانتفاضات الفلاحية فى فرنسا وانجلترا إلى الأمام. وتمثلت الكارثة القومية في التجزؤ الإقطاعي للأمة الألمانية ثم في تقديم الأمة الألمانية لمدة طويلة من الزمان هدفاً سلبياً للسياسة الخارجية الأوروبية وساحة لمعارك الحروب الأوروبية.

وبالتالي فإن الشخصية الألمانية الحديثة شخصية كلية وداخلية لكن هذه الكلية الداخلية ناقصة . وعجز الإنسان الألماني لفترة طويلة من الوقت عن تجاوز داخلية أو إظهار مضمونها أو تطويرها . صحيح أن النفس الألمانية نفس جوهرية وتشتمل على كلية . لكنها نفس منطوية على ذاتها إلى حد لا يبين من أية علامات خارجية . وغياب تفتحها أو توكدها العيني على نفسها ملمح من ملامح النزعة الشككية . ومثل هذه النفس الألمانية كالحجر الكريم الذى تشير بعض النقاط البراقة فقط عن وجوده ولكنها تشير بسرعة لمنع البرق . ومثل هذا الإنطواء على الذات لا قيمة له ولا أهمية له إلا لدى من أنعم الله عليه بحياة داخلية ثرية ولدى من لا يكشف عن ثراء نفسه وعمقها إلا فى أضيق حدود الصمت إن جاز التعبير . ومثل هذه الأنفس تتمتع بحساسية عميقة بال لحظة الجوهريّة التي تحملها الظروف المحيطة . وذلك

دون أن تترك تفكيرها بتيه في الاهتمامات الخاصة والأهداف  
المتناهية وخلجات القلب العادية ومشاعر الحب والكراهة . وتعبر  
الأغاني الشعبية الألمانية عن هذه الداخلية التي تعجز عن أن  
تفصح عن نفسها وعن غناها وعمقها إلا في حدود ضيقة.

إن نفس الألماني هي نفس هاملت الشكسبيرى . نفس نبيلة  
وكريمة . لا تتألف داخلية من ضعف وإنما من غياب الإرادة  
الفعالة . ويسبب هذا الغياب يلزم سكون النفس النبيلة التي  
تنطوي على ذاتها وتعجز عن استعراض ذاتها في الواقع  
الصعب وعن التصدي للظروف الخارجية.

وإذا أردنا الإيجاز قلنا إن سمات العقلية الألمانية هي غياب  
الشجاعة الإجتماعية والخوف من اتخاذ القرارات المستقلة  
المسؤولة والقوة الوحشية مع البسطاء والخنوع والبيزنطية . إنه  
العجز السياسي المعروف لليورجوازية الألمانية . فلم يؤثر إصلاح  
لوثر إلا التأثير الضئيل في الواقع والفكر (٣٣).

### ٣ - الحد الفرنسي

اعتبرنا فيما سبق أولا التأويل السكوني لهيجل وثانيا ، الميل  
النظر عند الألمان . يبقى أن نعتبر هنا الطريقة التي اتبعتها  
الذاتية الرومانسية للإصلاح الديني الألماني في النزول إلى النفي  
الثوري الفرنسي في عام ١٧٨٩ .

ويلاحظ هيجل أنه لا يمكن أن لا نرى قدرة الفهم عند  
الفرنسيين في أعمالهم السياسية . ففي قلب العاصفة الثورية  
بان قهملهم في التصميم على النجاح في إنشاء نظام اجتماعي  
جديد يحل محل التحالف القومي بين أنصار النظام الاجتماعي  
القديم العديدين (٢٤) . وهكذا استطاع الفرنسيون أن يحولوا  
جدل العقل إلى جدل تاريخي . استطاعوا ان يوجدوا كل  
اللحظات السياسية القديمة احادية الجانب في الحياة السياسية  
الجديدة . هيجل يبرر الثورة الفرنسية ولا يكتفي زبداً بتسجيل  
الامر الواقع (٢٥) .

فإذا كان فيشته كما يقول برتران دو جوفنيل أباً روحياً الثورة  
الألمانية وابناً شرعياً للثورة الفرنسية فإن هيجل أيضاً كان الابن  
الشرعي للثورة الفرنسية والأب الشرعي للثورة الألمانية القادمة .  
وقد مثلت الثورة الفرنسية في نظر هيجل التحول السياسي  
للباطنية الألمانية أو تخارج المثالية الألمانية والعقلانية اليونانية  
وفلسفة التنوير والديانة المسيحية بمعنى لوثر . ونظرية هيجل  
إذن هي أن الذات غير المتناهية بمعنى الروح الحقيقية موجودة  
وجوداً خارجياً وواقعياً للمرة الأولى في الأزمنة الحديثة بفعل عام  
١٧٨٩ وأن إلا في الوفاق مع العمل التاريخي . وبعد اكتساب

التخارج السياسي يزول الجحود النظري . فالمقصود أساساً هو تحقيق اليقين الذاتي بالخلود والحقيقة القائمة في ذاتها ولذاتها (حقيقة الله) . وفيما يتصل بهذا اليقين عرفت النظرية الهيجيلية أن ثورة ١٧٨٩ تحققها بمعنى اليقين الذي لا ينتمي إلى الفرد بوصفه فرداً فردانياً وإنما ينتمي إلى الفرد بوصفه فرداً كلياً تاريخياً.

فقد أصبح السيد المسيح شخصية تاريخية . وكل منا في التاريخ عليه أن يحقق عمل الوفاق . ومنذ تجسد الإله المسيحي أصبح على الروح الذاتية فصاعداً إن تستقبل ضمن الشرط السياسي الخارجي روح الحقيقة وأن تقيمها في هذا الشرط الخارجي . وهكذا تحققت حرية الفرد . وأدخل الفعل الثوري الحرية في العالم أو اليقين الذاتي في الحقيقة الموضوعية . وهذا هو محتوى الثورة الفرنسية الجوهرية.

صحيح أن الألمان قد أشاروا على السلطة الزمنية . وقاموا بإصلاح علماني . لكن الإصلاح العلماني لم يصل إلى مداه السياسية . وبالتالي لم يجتمع المثال والواقع<sup>(٣٦)</sup> .

باختصار لم يضع الإصلاح من المثال أساساً للواقع . لم يضع الأمة الألمانية الخالصة على قدميها . ولا يستطيع الألماني أن ينفي أن الفرنسيين والإيطاليين والأسبان يتمتعون بخاصية أكثر تحديداً<sup>(٣٧)</sup> . بعبارة أخرى ، لا يستطيع الألماني أن ينفي أن الفرنسيين والإيطاليين والأسبان يتمتعون بخاصية تقسيم الهوية الداخلية وتوضيعها وتبيينها ، وبعبارة أعم اللاتينيون هم

مفكر و اختلاف الهوية و الاختلاف ، والارتباط بالخارج وبالتالي فهم مفكرون لا يلتفتون أبداً إلى كلية الروح أو هوية الاختلاف والهوية أو توسط الروح الألمانية نفسها في نفسها . وفي عمق أعماق الشعوب اللاتينية يوجد الإنسان خارج نفسه . فالحظ السير الباطني هو الموضع الألماني حيث لا يدرك الشعور اللاتيني العمق النظري لان هدفه هو تحديد التاريخ (٢٧) .

وهكذا إقام الوفاق بين الله والتاريخ أولاً على أرض تجريدية كانت أرض الإصلاح الديني الألماني ثم تطور فيما بعد إلى نظام سياسي (الثورة الفرنسية) . كان المفروض أن يقدم الوفاق أول ما يقوم في الذات بوصفها ذاتاً وفي شعورها الواعي . كانت الذات مجبرة على أن تتأكد من أن الروح تقيم في ذاتها أو من أنها وصلت إلى نفسها . أما مع حدث ١٧٨٩ فقد وصلت الذات إلى الحقيقة من طريق الثورة السياسية . أصبحت الذات كما كان يعي به الإصلاح وعياً نظرياً : الوعي بالذات (وعي الذات بالذات) . وهكذا حطم تاريخ العالم في ١٧٨٩ امتيازات الملك وبلاطه . فقد كان المجتمع الأوروبي في جوهره أرستقراطياً مبنياً على إمتياز المولد . كما كان يتميز المجتمع الأوروبي بأنه احتفظ بالقانون الوسيط الذي كان يفصل بين لحظات ثلاث أو طبقات ثلاث : طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء والطبقة الثالثة . لكن السيادة كانت الملكية الخاصة (٢٨) لأسرة الملك (٢٩) .

كانت الملكية تعارض إذن الحرية . وكان هذا التعارض المقدمة الأول ليقام الثورة . وفي ألمانيا أضاف هذا التعارض مزيداً من

اختلال التوازن السياسي من طريق التفكيك المطلق للإمارات  
المستقلة . أما في فرنسا فقد كانت فرنسا على وعى بتفوقها  
الفكري على بلدان أوروبا كافة (٤٠) . لذلك كان التنوير فرنسيا  
قبل أن يتحول إلى ألمانيا.





**ب - المعرفة السياسية**

**٤ - دفاع عن العقل**



## ( أ ) ضد السكونية :

يدعو هيجل دعوة مغايرة للسكونية السياسية . ويدعو الروح إلى أن لا تنقطع عن مسيرتها . كما يدعوها إلى أن لا تغلق باب التاريخ . ويدعو الفلسفة إلى أن تواصل إنتاجها في عمق الوعي والشعور والضمير . وتدل هذه الدعوة الديناميكية على انغلاق سلسلة معينة من الصور الروحية في عصر هيجل وعلى انفتاح سلسلة جديدة من صور الروح . فالروح تستخلص من شكلها الطبيعي فلسفات أخرى وتواريخ أخرى وأفعال أخرى وأعمال أخرى . ومن هنا لم ينغلق باب التاريخ <sup>(٤١)</sup> .

وها هنا أيضا يوجه هيجل انتقادا واضحا للنزعة السكونية السياسية . وذلك في إطار الانتقاد الأعم الذي يوجهه لسياسة الإعادة ضد الثورية . وحينما كتب هيجل يقول لشلنج في نوفمبر من عام ١٨٠٠ إنه كان مشغولا ببناء نظامه الفكري سأل نفسه سؤال الطريق الذي عليه ان يمشي فيه حتى يعود إلى التدخل في حياة البشر . فأتبع خط السير الطبيعي لبرنامج بحثه الأصلي . وأحال على هذا النحو إلى الدراسات التي كان قد قامر بها حول دستور ألمانيا وشعبها منذ عام ١٧٩٩ والتي كانت قد شغلته طيلة فترة مراسلاته .

فإنها ليست المرة الأولى التي أظهر فيها هيجل اهتمامه بالسياسة . فهو منذ البداية كان قد ضرب مثالا بطوليا بتيريزيه واقتبس نموذج افلاطون <sup>(٤٢)</sup> ولم تنفك الثورة الفرنسية ساعية وراء فكره .

كما يجب أن نتذكر أن هيجل في فترة فرانكفورت كان لا يفكر على الإطلاق وكان لا يعمل على الإطلاق في معزل تام عن مجرى الأحداث كما كان ذلك الحال في فترة برن . وهكذا فإن أزمة فكرة التي قادت إلى التحول الفلسفي والتقني العلمي النهائي قد عاصرت انخراط هيجل في داخل مجموعة من الشباب الراديكاليين الذين كانوا ينتظرون بلا صبر تحقق آمال ثورة ١٧٨٩ في ألمانيا في مستقبل قريب . لكنه لم يحدث إلا في وقت لاحق . وذلك لأسباب ما .

## (ب) الاختلاف السياسي :

فالفكرة التي تصوغها عادة عن طبيعة الصلة الإجمالية التي تربط المثالية الفلسفية والواقعية السياسية تتأسس على الاختلاف المنكر ، الخارجي ، المنفصل عن الواقع السياسي ، بين المثال والواقع ، بين المعنى والحياة ، بين الكلى والخاص . وهذه الفكرة الشائعة ، المنكسرة ، تختلف عن تصور هيجل للعملية التي تجري ضمنها الروح لتحقيق هدفها فى التاريخ ، فى تاريخ الشعوب.

ومن أجل فهم تصور هيجل لمجموع الصلات التي تربط المثالية الفلسفية والواقعية لابد من التذكير بأن واقع المثال ليس شيئاً غير المثال . وليس هناك أسمى من المثال . ولا شئ يستطيع أن يظلوا على قدرة المثال فى أن يتحول إلى الواقع . ولا يستطيع المثال كذلك أن يجد الراحة والسلام إلا إذا حقق ماهيته . ولا شك أن هذه العبارات تجريدية وعامة . ولا شك أيضاً أن هناك فاصلاً (منكسراً) بين المثال والواقع التاريخي لروح الشعوب والأفراد . ومن ناحية السياسة نلاحظ أن الشعوب اهتمت بتخصيص الكلي الفلسفي والضقت إلى تحقيق المعنى . ومن ناحية الفلسفة (ناحية الانكسار) هناك هوة سحيقة تفصل بين التخصيص السياسى وبين التعميم الفلسفي . لكن من ناحية الفلسفة النظرية . الفلسفة التأملية) يتصل المثال الفلسفي بالضرورة بنفسه . وإذا كان الأمر على حال مختلف ، أى إذا

كان الأمر قائماً على انفصال المثال عن نفسه فإن ذلك يعني أنه ليس مثلاً صلاً وأنه متصل أو يتبع الواقع السياسي . إلا أن المثال يهدف أن يصل إلى تحقيق مثاليته . بعبارة أخرى ، ينبغي المثال جعل الواقع السياسي مطابقاً لنفسه . حقاً ، نستطيع أن نقول إن المثال الفلسفي يهدف إلى امتلاك الواقع السياسي أو إن المثال الفلسفي يصير إلى ماهيته ، أى أن المثال عليه أن يفصل ويخالف ويموضع سياسياً تصوره . فى الاختلاف السياسى يحقق المثال الفلسفى تطابقه مع نفسه . لأنه حين يطابق الواقع السياسى المثال الفلسفى تقوم حرية المثال الفلسفى . وتبعاً لتحديد المثال على هذا النحو يكف التقدم التاريخي الواقعي عن الدلالة عن أنه تقدم من خارج المثال الفلسفي . كما يجب أن نضيف أن الوعي العام يسلم بأنه لكي يتحقق الوعي مثاله عليه أن يمر بمراحل متدرجة.

إذن يجب أن يصل المثال الفلسفي إلى الواقع نفسه من حيث تموضع المعرفة وتغييرها إلى واقع سياسي ضمن إطار إنتاج ذاتي وموضوعي للمثال الفلسفي . هذا هدف تاريخ العالم وفلسفة العالم . والجوهري في الأمر هو أن الهدف ينتج عن عملية تاريخية طويلة المدى.

حقاً إننا نعرف أن الوعي الفلسفي لا يتوقف عند اليقين الحي الذي لا يعبر سوى عن رأى شخصى أو وجهة نظر فلسفية لاعن معرفة.

فتاريخ العالم يبين العملية الفلسفية والنمو المتدرج الذي يمر

به العقل العارف ويحقق حقيقته التى هى الحقيقة نفسها . تاريخ العالم هو تاريخ الفلسفة نفسها . هو معرفة العقل بنفسه وتحقيق العقل لنفسه وكحقيقته . ويجسد الشعوب مبادئ اكتشافها العقل بداخله واجب على أن يضعها فى الواقع السياسى.

إذن يوجد هناك ترابط ضرورى بين الواقع السياسى وبين المثال الفلسفى . وهو الترابط الذى يقيمه العقل الفلسفى نفسه. صحيح أن أغلب الوقت نشكو من المثل التى لا تتحقق ابداً. فهى مثل بعضها العقل والخيال ولا يستطيعان أن يحققانها فى الواقع . ونشكو أيضاً أن مثل الشباب تتحول إلى أوهام حينما تصطدم بالواقع البارد (٤٣).

ومن المؤكد أن العقل هو الذى يضع المثل. ومن المؤكد كذلك أنها بطبيعتها ذاتية. لكنها ليست ذاتية وحسب وإنما هى مثل ذاتية وموضوعية معا ومن ناحية الذاتية نفسها. بعبارة أخرى، يجب أن يقتنع الفرد . لكن يجب أيضاً أن يكون الواقع السياسى متطابقاً . والقانون هو الصلة الحميمة بين أخيلة الفرد الذاتية وبين واقعية الحالة السياسية . وقانون التاريخ تاريخ العالم هو تماثل الهوية العقلية (الفكرية والموضوعية) والاختلاف الفردى (الواقعى والذاتى) من الناحية الذاتية . يقول القانون تبعاً لهيجل - بالتأثيرات المتعارضة وبالتأثيرات المعاكسة التى تنفى مفعول القانون العام (الصارم والموضوعى) فيصبح القانون ميلاً من ميول الاستقامة الحتمية.

صحيح أن هيجل يقول أن الأفراد ليسوا سوى خدم وأدوات



(٤٤) لتاريخ العالم . لكن أهداف التاريخ لا يمكن أن تتحقق بدون تخصيص الكلية الفلسفية . فهو يقول إن المصادفات والخصوصيات قد حصلت على الحق العظيم من التصور نفسه على سلطة ممارسة هذا الحق العظيم (٤٥) في صناعة التاريخ . لكنها الصناعة التي تظل مشروطة أو مربوطة بالمثال الفلسفي . فالتاريخ سير عقلي والفلسفة بالقدر نفسه واقع تاريخي .

وما نطلق عليه اسم الواقع (WIRKLICHKEIT) يظل موضع نظر عند الفيلسوف . فالفيلسوف يعتبر الواقع بهذا المعنى شيئاً ممكن الظهور لكنه شئ ليس في ذاته أو لذاته واقعاً (٤٦) . الواقع ظاهر جوهري أو الجوهر الذي يظهر في التاريخ . أما الفلسفة فلا يجب أن تكون كمن يطمئن الإنسان . لأن الدين هو الذي يقوم أو المفروض إنه يقوم بهذا الدور . يطمئن الدين الإنسان من أهوال تناقضات التاريخ . أما الفلسفة فتتصالح مع الزمن وتحول الواقع الذي يبدو غير عادل وترفعه إلى مرتبة العقلانية وتبين أنه مؤسس على الفكرة نفسها فينبع من العقل (٤٧) . والخلاصة التي يستخلصها هيغل هي أن ما هو فارغ ليس مثلاً وأن المثال الوحيد هو الواقع . فالفكرة تجعل نفسها مرتوكة في العالم (٤٨) .

ومن ثم فالمثال الفلسفي والواقع السياسي ليسا شيئاً واحداً . لأن المثال الفلسفي هو حقيقة الواقع السياسي من حيث إنه يحتوى على مضمون هو نفسه المضمون المطلق أو الإله أو خط سير الإله في الكون . وإذا كان المقصود بالواقع السياسي الأمر

الجوهري والحقيقي نفسه فبالتالي الإله هو الواقع الحقيقي . وإذا  
كان هيجل يقبل بأن نطلق على مذهبه صفة المثالية المطلقة فإن  
ذلك فقط بمعنى أن المثال الفلسفي في معناه الملموس والموضوعي  
هو حقيقة الواقع السياسي.

## (ج) ضد النزعة الأخلاقية :

نقول إن مذهب هيغل هو مذهب المثالية المطلقة . ولانقول إن مذهبه هو مذهب «مثالية الوعي» . فمذهب مثالية الوعي يعارض بين الواقع والمثال معارضة هي جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم . من المؤكد أن فيها وعيا بالذات . ومن المؤكد أيضاً أن الوعي الذاتي بالذات يتحول من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص.

تمثل الاخلاق لحظة من لحظات نقد القطعية بين الذات والعالم . لكن النقد الأخلاقي لهذه القطعية لا يستقيم للنهاية لأنه يتضمن أن الفرد يتخيل أنه يمتلك نفسه تماماً وأنه عطة نفسه وحسب . إلا إن ما هو أخلاقي ليس بديها على وجه الإطلاق . والوعي وحده لا يضمن وحده سلامة الفعل.

ويضيع الوعي في اللاعقل والعبث حينما ينسب بداخل ذاته لكي يبحث ما يجب أن يفعله وأن لا يفعله . ولا يعارض هيغل الوجود التجريبي والوعي . ولا يجعل من الوعي مبدأ تجربة أو فكرة تكتفي بذاتها . وإنما هيغل يربط الوجود التجريبي بالموضوعية والمحتوى والخبرة والمجتمع وينفى في الوقت نفسه الأخلاق كأمر يتمتع فقط بطابع غير مشروط وإلزامي ويحافظ على التوسط بين رأى (ص) الإلزام وبعدية المحتوى.

والأخلاقي الحقيقي أو المحافظ الحقيقي لا يمكن أن يتصور هذا النوع من التوسط بين الواقع والمثال . وأما المحافظ الحقيقي

فيتخيل دوماً مثلاً وهمياً يوجد فيه الفرد خالصاً ، لنفسه وفي نفسه.

يختلف إذن النقد الهيجلي للأخلاق عن المحافظة على الأمر الواقع التي تنزع نزوعاً فردياً خالصاً . ويتضمن نقد هيجل أن العقل لا يفرض نفسه من الخارج على الواقع بوسائل أخلاقية مثالية وإنما يطلع العقل الواقع على آخر أفعاله في العالم اللاوي والعنيف وشبه الطبيعي . وإذا كان الأمر مختلفاً ، أقصد إذا كان العقل لا يتدخل في صورة لوعية في التاريخ فإن ذلك يفى انغلاق باب التاريخ وضبط العقل لكل العلاقات في تنظيم كلي حقيقي.

وهكذا فإن فلسفة هيجل تختلف اختلافاً واضحاً عن التمييز بين الهوية الفلسفية والواقع السياسي . فالرؤية الأخلاقية للعالم تبعاً لهذا التمييز تتطوي على فلسفة تماثل التماثل الفلسفي دون الاختلاف التاريخي ، والتماثل الأخلاقي ، التجريدي أو المجرد من الاختلاف يخلط بين الفلسفة الصينية والمنظومة الإيلية وفلسفة إسبينوزا . وهو الخلط الذي تقوم به الفلسفة الصينية نفسها وفلسفة فيثاغورس والعقيدة المسيحية . فالقاسم المشترك بين هذه الفلسفات جميعاً هو استخدام أرقام مجردة وخطوط مجردة.

ومن هنا نشأ الشك في التاريخ . وتم التساؤل حول ما إذا كان تقدم التاريخ والحضارة قد حسن البشر ودفعهم إلى مزيد من الأخلاق أم لا (٤٩).

وهنا يجب أن تميز بين نوعين من الأخلاق ، الأخلاق بمعنى MORALITAT والأخلاق بمعنى SITTICHKEIT . وأما الأخلاق بمعنى MORALITAT فهي الأخلاق المبنية على قصد وذكاء الذات وهي مؤسسة على الأحكام التي تصدرها الذات (٥٠) . أما الأخلاق بمعنى SITTICHKEIT فهي الأخلاق المبنية على العدل في ذاته ولذاته والخير في ذاته ولذاته والدين في ذاته ولذاته والشر في ذاته ولذاته (٥١) .

وهكذا يسير التاريخ على الأرضية الأخلاقية -SITTICH- KEIT للمثال الفلسفي وليس على الأرضية الأخلاقية -NORAL- ITAT الخاصة بالوعي الأخلاقي بالفرد المنعزل بإرادته وبطريقته في الفعل . والأدق أن نقول إن واجبات وتقديرات وادعاءات الفرد هي لحظة خاصة في قياس فلسفي . لأن تاريخ العالم لا يسير على الأرض الأخلاقية بمعنى NORALITAT وبالتالي يستطيع أن يخفي هذا الجانب لأخلاقي الذاتي (NORALITAT) . فإن ما يسرده التاريخ هو لحظات السير العقلي للتاريخ ومراحل العملية السياسية التي يجري ضمنها العقل.

## (د) نفي النفي الفكري (الذهني) :

ومنذ كتابه عن دستور ألمانيا (١٨٠٠ - ١٨٠٢) المبكر وهيكل يدخل رابطة أدق بين تفكير المفكر وبين حركة الشعوب . فالمفكر الذي يفكر يفيد من حيث أنه ينقل إلى الشعوب الوعي بطبيعة الحدود التي تعاني منها <sup>(٥٢)</sup> . وترغب في أن تتعدها .

وبالتالي يلاحظ هيكل حدود النقد الفلسفي الذهني الخالص الذي يعترض على الواقع الراهن باسم مثال مغاير . والنقد المحايث للمؤسسة الذي طوره في القرن العشرين مدرسة فرانكفورت شبيه بهذا النقد الفلسفي الذهني (الفهم) .

ومن المؤكد أن شرعية المثالية السياسية تقوم على أن كل ظرف تاريخي حقق أو يدعى تحقيق الكلي الملموس في لحظة ما من لحظات التطور التاريخي . ويستخلص هيكل في ضوء ذلك تناقضا بين الكلي وبين الحقيقة التي يحويها الكلي ويدعى تحقيقها . إنه يستخلص تناقضا بين المجهول الذي يبحث عنه الشعب الألماني في صورة لا واعية وبين الحياة التي يعيشها . فمجرى التاريخ يحمل بداخله «جهداً» مبذولاً على سبيل التقريب بين المثال والواقع <sup>(٥٣)</sup> .

وفيما بين سنة ١٨٠٠ - ١٨٠٢ كان هيكل يشعر بالحاجة إلى (BERPURFNIS) أن تتحقق فكرته السياسية في الحياة الفعلية . وسيظل واحداً من المفكرين الذين لا يستطيعون أن يعيشوا وحدهم لأنهم يشعرون بالحاجة إلى اللحظة الحيوية بداخل تطور



الأفكار . فالمشكلة التي تثيرها النزعة المثالية (مثالية الوعي) هي مشكلة بسيطة: إما أن يبقى المفكر بداخل العالم الباطني وهو الافتراض الذي يقود إلى الموت الدائم<sup>(٥٤)</sup> أو أن يحاول أن ينفي نفي الوضع القائم . وأما هيجل فسينفي السياسة نفياً مزدوجاً . وأما الحس المشترك والعام والذي يعاني دون أن يفكر في المعاناة فإنه يدل على أن العوام يشرفون المسالب وعلى أنهم يقبلون السالب الذي يحمله الوضع القائم . فالحس المشترك يعتبر السالب اعتباراً أزلياً والمتناقضات نهائية ومطلقة.

صحيح أن نفي النفي الذي يحمل الوضع الراهن لا يجب أن يتم في نظره من طريق العنف<sup>(٥٥)</sup>. وذلك سواء أكان المرء يمارس العنف ضد نفسه أو كان العنف يمارس على المرء من الخارج . ففي الحالين يبقى القدر كما هو . فليس العنف هو الذي يفصل بين الحياة وبين المحددات والحدود . والعنف الذي يمارس على القدر من الخارج يفشل لأن المقصد لم يفهم . يفشل العنف لأن الفعل العنيف تدخل غير شرعي في حق في الملكية الخاصة والإمتيازات والقواعد الموضوعية . وسواء أكان كارل مور أو جوستاف أدولف هو الذي يقود البروتستانت الألمان ضد الرابطة الكاثوليكية فالأمر لا يعدو كونه عنصراً خاصاً من عناصر البنية الاجتماعية الكلية والمتعارض مع كل العناصر الأخرى وبعض النظر عن النجاح الناتج عنه فإنه لا يعدو كونه نقلة مهزوزة في ميزات القدر تعود إلى توازنها السابق بإصرار حتى تترك الوقت ينضج لتغيير أصيل في الوضع القائم.



صحيح أن هيجل لاحظ في عصره أن النظام الاجتماعي القديم أصبح لا يشبع احتياج الإنسان . لكنه لاحظ أيضاً في ضوء نظرية القدر أن عصره لا يؤذن بميلاد حياة أفضل (٥٦) وهذا هو المعنى النظري العميق لانتهيار الثورة الألمانية التي كان يأملها هيجل وزملاؤه آنذاك.

حقاً ، كان المفروض أن يقوم بالثورة الكانطية في الممارسة تبعاً لهيجل أناس يأتون من آفاق فكرية واجتماعية متباينة أتم التباين . كان المفروض أن يقوم بالثورة الشخصيات الكبرى (نابليون) والشعوب والشعراء (جوته وشيللر وهولدرين) والطبيعة والقدر . وبالتالي لم يكن هيجل بورجوازيًا راديكالياً . فحركة الشعوب في ١٧٨٩ لم يكن وارداً أن تقود إلى المساواة والمجتمع الذي كانت تطمح لإنجازه هو مجتمع « الانسجام المسبق » بين الطبقات المتناحرة.

وكان هيجل قد رأى أن الحياة السياسية في ألمانيا قد انحطت إلى صراع طبقي بسبب تحول السلطة الكنسية إلى قوة جمارة ، أي تحول الكلي إلى فكرة دون الواقع الكلي . ويطابق تصور هيجل للتناقض بين الكلي المتفكر فيه وبين الكلي الملموس حاجة الواقعية السياسية إلى حل هذا التناقض . يدعو هيجل إلى حل لا إلى « السلب الخالص » (٥٧) .

وبالتالي يتبين من كتاب «دستور ألمانيا» أن هيجل ينزع نزوعاً سياسياً واقعياً حقيقياً . فهو يقول: «إن نشر الأفكار الواردة في هذا الكتاب قد لا يكون له هدف أو مردود غير نقل فهم الواقع» (٥٨).

كانت الإمبراطورية الجرمانية قد تحولت منذ عام ١٦٤٨ إلى دولة فكرية (GEDANKENSTAAT) . صحيح أن كل أشكال الوحدة الدستورية بقيت . لكن في الواقع ظلت المانيا تعاني من تفكك الإمارات الصغيرة والتجزؤ الإقطاعي لعدة قرون . وكانت «الدولة الفكرية» تعنى في الممارسة ان المانيا لم تصل بعد إلى وحدة قومية وحضارية.

وهكذا فمشكلة ارتباط الفلسفة والسياسة وارتباط السياسة والفلسفة يكون بالتأكيد نقطة أساسية بل حاسمة على طريق إشكالية نهاية الفلسفة في اعمال هيجل.

أولاً: من داخل إنتاج هيجل نفسه ، النظرى والجدلي ، نلاحظ ورود تصريحات واضحة في الجزء الرابع من المقال عن الحق الطبيعي . فهو يربط ربطاً مباشراً بين التاريخ والفلسفة . ويقول إن على الفلسفة أن تشرف ضرورة التاريخ الأخلاقي السياسي (٥٩) ، بوصفه تاريخاً عقلياً تاماً في قلب مصيره الوضعي . والمقال عن نزعة الشك كان هيجل أيضاً قد كتب يقول إن هناك توازياً بين منتوج الممارسة النقدية للفهم المتفلسف الذى هو الشك وبين منتوج المجرى الضروري للعالم (٦٠) . واستطاع في آخر مقال الحق الطبيعي أن يتجاوز هذا التوازي البسيط إلى اعتراف الفلسفة نفسها بتجذر الفلسفة نفسها في النمو العقلي للتاريخ الأخلاقي والسياسي.

وبالتالي فمئذ الأعوام الأولى من إقامته في إيبينا ينظر هيجل إلى تعقيل الضرورة الإخلاقية السياسية للفلسفة . وقد مثل مقاله

عن الحق الطبيعي مرحلة دقيقة على طريق هذا التطوير الفكري لطبيعة العلاقة بين الأخلاق الموضوعية والفلسفة . وحقق التصعيد الاخلاقي في (الموضوع) للفلسفة في هذا المقال عن الحق الطبيعي بالمماثلة بين السياسي والفلسفي (٦١) . وهو بذلك يؤكد الارتقاء الذي كان قد بدأ منذ بداية إقامته في إينيا باحتواء الكلية الفلسفية النظامية على السياسة.

إذن بدأ هيجل بفصل الفلسفة عن السياسة على طريق ملكة الفهم المتصلب ثم ضم الفلسفة والسياسة على طريق ملكة العقل المرن الذي يربط بين الهوية السياسية وبين الاختلاف السياسي (الانكسار والإنفصال) بون أن يكفي بالتعارض أحادي الجانب (الفهم) أو بالمستوى السياسي (الشك) . فالشك السياسي ممارسة لا تعي بذاتها وعياً مباشراً ولا تتصور نفسها تصوراً كلياً يضم التوسط والفلسفة . ويتبع الشك السياسي من تحويل السياسة إلى أفق لا تتعداه الفلسفة إلى ما هو أعمق . ومن ثم تستلزم الوحدة الهيجيلية (الفلسفية والعقلية) ضم الحد السياسي إلى عملية الفلسفة المحايثة . الوحدة العقلية لا المنكسرة . فالفهم عاجز عن فهم السياسة أو ضمها إلى العملية محققة ذاتها فلسفياً.

وبهذا المعنى يتبين من الإشارات والتنبيهات المختصرة الواردة في آخر النص المعاصر للنصين السابقين (الحق الطبيعي ونزعة الشك) نص نظام الحياة الأخلاقية (الحياة الأخلاقية الموضوعية) أن المعنى الملموس للفلسفة هو أنها حد نهائي من

محدود حياة الشعب الأخلاقية . وهذا المحور يطور الفكرة  
القديمة التي سبق أن قال بها في مخطوطة بوينجين <sup>(٦٢)</sup> .

## ٥ - الدولة العقلية :

وهكذا ففي حين كانت الفلسفة لاتزال تمارس كممارسة خاصة عند القدماء اليونان فهي أصبحت في العصر الحديث تتمتع بوجود رهن بداخل الدولة . وانطلاقاً من هذا التحديد تم بناء الاستخلاص المحافظ لفلسفة هيغل السياسية . بعبارة أخرى ، استخلص البعض من هذه المقدمة أن الفلسفة عند هيغل تخدم الدولة كما كانت في العصور الوسطى تخدم اللاهوت . واستخلص التيار المحافظ نفسه أن أعمال هيغل هي الغطاء النظري للرجعية البروسية أو أنها مالت على نحو من الأنحاء في اتجاه سياسية الإعادة ضد الثورة الفرنسية . وهكذا يصبح هيغل مرافعاً فلسفياً عن الأمر الواقع وعن الدولة الشمولية في آن واحد.

لكن التقليد التأويلي النابع من مفكرين كبار في العالم العربي من أمثال . ريتير وفر . روزنيزقيج وإريك قيل وغيرهم من كبار المفسرين لنصوص هيغل وفكره وأعماله ، أقول إن تقليداً تأويلياً آخر قد صنع من الفلسفة شيئاً آخر وأكثر من خادمة مطيعة للدولة.

لاشك أن هيغل قد سلط الضوء منذ مقاله عن الحق الطبيعي على الصلة بين الحياة السياسية وبين الحياة الفلسفية كوجهين الواحد موضوعي (الوجه السياسي) والآخر ذاتي (الوجه الفلسفي) كعملة واحدة هي الوجود المطلق . وما هو عليه الدولة

موضوعياً هو نفسه ما عليه الفلسفة ذاتياً: الإستمتاع المنسجم بالوحدة بين الروح والإله . ويجب أن نلاحظ أيضاً أن هيجل كان يعمل موظفاً في الدولة . فقد مارس مهام التدريس في إيينا وهيدلبرج وبرلين . ومارس وظائف إدارية في بروسيا . فكان عضواً في اللجنة الملكية للامتحانات في ريف براندينبورج ونحو آخر حياته ، في عام ١٨٣٠ ، كان يشغل منصب عميد جامعة برلين<sup>(٦٣)</sup> . وفي عام ١٨١٦ تم تعيينه في هيدلبرج في منصبين مختلفين هما مدير مدرسة نورمبرج الكلاسيكي وأستاذ الفلسفة والدين<sup>(٦٤)</sup> .

لكن في عمله كان هيجل في خدمة الشئ نفسه متحركاً بعمق بفعل الاندفاع الداخلي أو المحتوي النظري لعمله دون أن يهتم بشئ آخر أو بأشياء أخرى عرضية . فقد كان هيجل يريد لنفسه أن يصبح سكرتيراً لا للدولة أو إنما لروح العالم . وبهذا المعنى وفي مداخلة مشهورة أمام مستمعيه في إطار افتتاح محاضراته في برلين في ٢٢ أكتوبر من عام ١٨١٨ راح يحيي الملك . لكنه شدد عدة مرات على الطابع المستقل التام الذي يتطبع به الفكر الفلسفي في نشاط الدولة . وقال إنه أن الألوان لكي تنمو إلى جانب حكومة العالم الفعلي مملكة الفكر الحر<sup>(٦٥)</sup> . كان قد أن الألوان إذن من الناحية السياسية لكي تتحرر الفلسفة من نشاط الدولة وتعنى بباطنية الفكر وفي وطنه الحريث تتمتع الذات المفكرة بنفسها ولنفسها وتحت قيادة نفسها وهكذا لا يرى هيجل أن على الفلسفة أن تخدم الدولة بل الدولة نفسها في حاجة إلى



تسويغ وجودها من الناحية الفلسفية . وفقط الأفكار هي التي تصفي ما هو قابل للبقاء ويجب أن ما يجب أن يكون له قيمة أن يفسر ذاته أمام الذهن والفكر (٦٦).

صحيح أن الفلسفة هي واحدة من اللحظات الممتازة في حياة الدولة نفسها. لكن الفلسفة تمارس ممارسة شرعية على الدولة بوصفها جانباً مفروضاً من فوق. لأنه يمتلك سلطة تأسيسية ونظامية. وبالتالي فمهمة الفلسفة هي أن تساهم في تأسيس مجموع لحظات روح الشعب. فيقول هيجل إن مملكة الروح هي مملكة الحرية وإن كل ما يعطي منطقاً للحياة البشرية وكل ما يتمتع بقيمة وصلاحيه يتمتع في الوقت نفسه بطبيعة روحية (٦٧).

إلا إنه إذا كانت الفلسفة هي الهيئة التشريعية التي يصدر عنها كل أشكال الحياة الاخلاقية فإن روح الشعب هي التي تحين هذه الأشكال في الدولة وكالدولة بحيث أن السير الكلي للوعي الفلسفي الذي يحقق عبر الوعي المتفلسف المعرفة المطلقة يتم في المكان الكلي أي في الدولة . إذن في النشاط الذي تقوم به الدولة تصل روح الشعب إلى العقل والوحدة المتوسطة (الملموسة) بين الكلية والخصوصية . ولأن الفرد يحمل بداخله الكلي فالدولة تحقق حرية التفكير والتفكير في وحدة الكلية والخصوصية . يصبح العقل في الدولة موضوعاً ويتحقق تحقيقاً وضعياً . ويقول هيجل إنه فقط في الدولة يتمتع الإنسان بوجود مطابق للعقل (٦٨) فهدف السير الظواهري هو أن يكف الوعي المتفلسف عن كونه وعياً ذاتياً فقط وأن يتموضع في الدولة . بدهى أن الوعي



المتفلسف يستطيع أن يستخدم الدولة كوسيلة للحصول على ما يمكنه من ممارسة عملة المهني كمدرس أو استاذ للفلسفة بل كل ما هو عليه الإنسان يدين به إلى الدولة . هنا يقوم وجوده . وكل قيمته وكل فاعليته الروحية لا يتمتع بها إلا بالدولة . وما يصوغ فاعليته الروحية هو أن العقل ووجوده نفسه يصبح موضوعاً له بوصفه ذاتاً عارفة<sup>(٦٩)</sup> . يعبر الحقيقي عن نفسه عبر الدولة الحقيقي بمعنى وحدة الكلية والخصوصية ، الباطن الفكري والخارج الفعلي ، العقل والانفعال . إذن نرى أن فلسفة الدولة الهيجلية لا تنفي سير الدولة بالإرادة الذاتية ، المنفعلة بل الإرادة الذاتية هي العنصر المهدى والمحقق ومحرك تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ على السواء .

ومن ثم فالصلة التقنية (الغاية والوسيلة) لا تربط الدولة والفلسفة وإنما الدولة هي الفلسفة القائمة أو الحاضرة حضوراً موضوعياً في روح الشعب . ولا يحق للفلسفة أن تقوم بمعزل عن الدولة وأن تعبّر الدولة وسيلة خالصة على طريق الوصول إلى أهدافها الخاصة بها . وما يتحقق حقاً في الدولة والفلسفة ليس شيئاً غير بيان الحقيقة لنفسها من طريقين مختلفين في الدرجة لا في الجوهر طريق الحياة الأخلاقية (الموضوعية) . وليست الدولة محصلة الفلسفة كما أن الفلسفة ليست محصلة الدولة . لأن الروح نفسها هي هدف ووسيلة نفسها دون تدخل أى عنصر خارجي .

صحيح أن الحقيقي يخدم أهدافاً أخرى . لكننا نستطيع أن

نقول إن الله مفيد فقط إذا اعتبرنا هذا القول دنيوياً غير مطابق  
تماما المطابقة لما نحن بصددده (٧٠) .

## ٦ - المستبد الفيلسوف :

في ختام الفصل الثاني من القسم الثالث من محاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ والعصر الحديث الذي تعرف فيه الروح اخيرا نفسها يبدو أن هيجل يخطط في فريدريش الأكبر شخصية تتمتع بالجمع بين الفلسفة وبين الحظ المستبد . ففريدريش الأكبر لم يدخل فقط بروسيا ضمن القوى الأوروبية الكبرى كتوة بروتستانتينية وانما كان ايضا ملكا فيلسوفا . وهى الظاهرة الخاصة والوحيدة تماما في العصر الحديث وكان ملوك انجلترا علماء في اللاهوت غطاماً يناقشون مبدأ الحكم المطلق . اما فريدريش الأكبر فقد أدرك المبدأ البروتستانتى من الناحية الدنيوية . ولأنه لم يكن فمازاً في الصرعات الدينية كان على وعى تام بالعموم الذهني العمق الأخير للروح والقوة الواعية بنفسها للفكر (٧١).

ونظرية هيجل هذه حول الملك الفيلسوف التى تقوم من بين ما تقوم عليه على نموذج فريدريش الأكبر هى جزء من نظرية أكبر هى نظرية الرجال العظام في التاريخ من أمثال فريدريش الأكبر والإسكندر الأكبر وميصر ونابليون الذين حققوا الوحدة الفعلية بين الكلية الفلسفية وبين الخصوصية السياسية . فهم يدركون الكلية الفلسفية ويحولونها إلى واقع ويحققونها . لذلك يسميهم هيجل «الأبطال» . (HEROEN) . العقلانية الخفية ، تحت الأرضية ، تصل من خلال فعلها إلى وجود راهن والوحدة

السياسية الحقيقية التي يوجد لها المستبد تخرج المحتوى الذي بلوره العقل من داخله وتبقاً لقوته السياسية الخاصة.

وهكذا فالرجال العظام هم الذين يدركون الضرورة التاريخية أو إمكانيات التحول . صحيح أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الحرفي لكنهم يعرفون كيف يربطون بين العصر والكلية الفلسفية. يعرفون التصور والكلية في اثناء حدوثها <sup>(٧٢)</sup>. ويعبرون عن ميول العصر العميقة <sup>(٧٣)</sup>. ويعبرون عن معرفة العصر نفسه . ويحققون هدف الفلسفة، ويربحون تصورهم ، وتصورهم للعصر يجعلهم تغساء.

هذا هو الحل الهيجلي لمشكلة افلاطون القديمة المعروفة . هل يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكاً أم يجب ان يصبح الملوك فلاسفة ؟ وكانت إجابة أفلاطون على النحو الذي هو اقرب إلى صياغة السؤال منه إلى صياغة الإجابة <sup>(٧٤)</sup>. هذا هو التردد الأفلاطوني الذي ظللنا نسجن فيه افلاطون المثالي دون اى وجه حق . وقد أطلق هيجل على التردد الأفلاطوني صفة (ANMASSUNG) <sup>(٧٥)</sup> ، أى صفة العجرفة . ذلك ان المشكلة بالنسبة لهيجل ليست ان يتماثل فى الشخص نفسه صفة الملك وصفة الفيلسوف وانما هيجل يقصد ان الدولة والفلسفة تغيرتا منذ عصر افلاطون . فقد تم تنصيب فريدريش الثاني ملكاً فيلسوفاً . كان ملكاً واهتم بميتافيزيقا قولف وبالشعر وبالفلسفة الفرنسية . كان فيلسوف بمقياس عصره . وتبدو الفلسفة انها كانت عملاً خاصاً بسيطاً بسبب ميل الملك الشخصى وانفصال الفلسفة عن كونه ملكاً. لكنه كان بالرغم من ذلك ملكاً فيلسوفاً بمعنى انه رفع الخير إلى

مرتبة المبدأ الكلي (٧٦). صحيح أن الأمراء الذين جاءوا بعد ذلك أصبحوا لا يطلق عليهم صفة الفلاسفة. لكن المبدأ نفسه بقى وهو مبدأ تأسيس المؤسسات على غاية كلية فى ذاتها ولذاتها ولم يرد أفلاطون ان يقول شيئاً سوى تأسيس المؤسسات السياسية على هدف كلي فى ذاته ولذاته. لأنه من المحال حقاً ان يكون المرء فيلسوفاً وملكاً فى آن واحد. بعبارة أخرى، كان فريدريش الثاني ملكاً ومثقفاً بالمعنى العام لكلمة مثقف ودون أن يكون فيلسوفاً حقياً بطبيعة الحال أو فيلسوفاً تبعاً لتصوير هيجل.

## ٧ - الثورة القانونية :

مماسبق نستخلص أن واجب الدولة هو تحقيق هدف الفلسفة الخاص ، أى الحرية أو القانون . وحقا أنتجت الثورة الفرنسية فى العام ١٧٨٩ النظام القانون الذى يكفل الحرية للمواطن والنظام القانونى فى ذاته ليس أكثر من تجريه بلا جدوى لا تبادل به فلسفة التاريخ . وهو إذا كان يحقق الحرية فهى حرية شكلية لا تصل إلى الواقع والتاريخ . وإذا كان صحيحا أن هيجل يتفق مع الحركة الدستورية فى ألمانيا فى عصره فإن الصحيح أيضا أن التحقيق القانونى للنظرية الفلسفية الأكثر تماسكاً لا يتسق تماما مع الحركة الواقعية للحرية.

والمشكلة التى يثيرها القانون هى مشكلة ثنائية الحرية الشكلية والحرية الواقعية . بعبارة أخرى ، بأى معنى ترسم الخطوط الأساسية للقانون حدود تحقيق الفلسفة فى القانون؟

بين المؤلفون الذين كتبوا عن الجانب الواقعي فى فلسفة الحرية وأهم من بين هذا الجانب هو ك. ه. إيلتينج<sup>(٧٧)</sup> . وسبق أن أشرنا إلى طبيعة الحرية عند هيجل فى الباب الأول البحث لكن يجب أن نذكر هنا أن عديداً من الأخطاء انتشرت حول نظر هيجل للحرية التى تتصل بالقانون . وهى أفكار تغرض نفسها وكأنها حقائق قائمة بذاتها . ولا أريد أن أشير هنا إلا لما يتصل بشكلانية أو واقعية الحرية فى تصور هيجل للقانون.

ويرى هيجل أن نظام القانون هو مملكة الحرية المتحققة

بالفعل (٧٨). فالقانون هو ما يسمح للإرادة أن تصبح مرة في الوجود. القانون هو الحرية المتحققة . ومن هنا ففلسفة الحق هي فلسفة فكرة القانون ، أى الحرية والتحقيق القانوني للحرية وفكرة القانون ليست تصوراً بسيطاً بمعنى أن الحرية لا تعنى شيئاً بدون الحق . وتبين فلسفة هيغل لفكرة الحق الطابع الجزئى والملاحقي للحرية التي لا تصبح حرية كلية وحقيقية إلا بالتحقيق القانوني . فالحرية بدون الحق حرية محددة لكن مجردة وذهنية : إنها حرية غير فكرية . وبهذا المعنى تظل الحرية الذاتية التي بلا قانون حرية شكلية لكن ليس بمعنى أنها تستقبل مضموناً قانونياً غير مضمونها . فهي بوصفها الشكل المطلق نفسه يصبح كلها تحديداً . تصور القانون وحده هو الذى يملك واقعاً فعلياً بحيث أن الحرية تعطى لنفسها قانونها . والقانون الذى لا تصنعه الحرية يبقى قانوناً تجريبياً وعابراً وبسيطاً وعرضياً وخارجياً وظاهراً بلا جوهر أو اتجاه وباختصار يبقى قانون لا حقيقي وهم . وبالرغم من كون الحرية مجردة فهي حرية ملموسة.

ويميز هيغل بين نوعين من الطبيعة . وأما النوع الأول فهو نوع الطبيعة الممكنة . وأما النوع الثانى فهو نوع الطبيعة العملية التي تحقق الطبيعة الممكنة فى التقدم التاريخي . ومن هنا فهيجل يربط بين النوعين فى الوقت نفسه.

أولاً: الإرادة حرة فى ذاتها ، فى صورة مباشرة فى القانون المجرد أو الشكلي . لكنها ثانياً الطبيعة الثانية حرية لذاتها ، فى



صورة مباشرة ، فى الدولة القائمة على القانون والتي لا تحتوى فقط على القانون المدني وإنما تحتوياًيضاً على الأخلاق الذاتية (NORALITAT) والأخلاق الموضوعية (SITTICHKEIT) وسير تاريخ العالم . ولكن لا تمكث فى الطبيعة الأولى مجال القانون المجرد والشكلى يتوجب على الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها أن تعطي لنفسها طبيعة ثانية : «ج» الدولة بوصفها حرية ، هى فى استقلال إرادتها الجزئية استقلالاً ذاتياً حراً ، كلية وموضوعية بهذا القدر تماماً ، أن هذه الروح العضوية والواعية : ١ - لشعب ما تصبح واقعية بالفعل ، وتكشف من خلال ، ٢ - علاقات الأرواح القومية المختلفة ، ٣ - فى التاريخ العامل ، بوصفها روح العالم ، التي حقها اسمى الحقوق»<sup>(٧٩)</sup> . وهكذا فالطبيعة الثانية التي تنتجها الروح على أساس نفسها هى نظام القانون الواقعى.

وتوحد الدولة الحرية والقانون . لذلك فالطبيعة الثانية طبيعة اسمى من الطبيعة الأولى. فهى الحرية فى شكلها الملموس. لكن هذه الطبيعة الثانية تخضع إلى تطور آخر من تطورات الحقيقة المطلقة وروح العالم . وعلى كل حال تصوغ الطبيعة الثانية (الدولة) وتحقق الإرادة الجوهرية والوحدة العقلية بين الوعى بالذات الخاص والكلى . إذن هل حققت الدولة الشمولية فى القرن العشرين فلسفة الدولة الهيجلية؟

## ٨ - قدر الهيجلية السياسي :

إذا سلطنا الضوء على المعنى التاريخي للهيجلية سوف نجد أن فلسفة هيجل تبدو وكأنها تحققت عبر سياستين كبيرتين واثنيتين متعارضتين فيما بينهما تمام التعارض في القرن العشرين ، سياسة الدولة الشمولية الستالينية وسياسة الدولة النازية والفاشية من ناحية ، وسياسة الديمقراطية الغربية من ناحية أخرى . وهكذا فتح مذهب الهيجلية المثالية فحفا مبينا في مجال الممارسة وحدد بعض النتائج التي قد تبدو إيجابية أحيانا وسلبية أحيانا أخرى . والدليل على أن الفلسفة الهيجلية أصبحت واقعا تاريخيا إنما ندعى عموما أن الستالينية نجحت نجاحاً واضحاً في تحقيق الدولة الهيجلية كما نظرها هيجل في الفقرات الأخيرة من الخطوط الأساسية لفلسفة الحق . فالستالينية كمنظومة عملية أثبتت حقيقة فلسفة هيجل ولم تثبت قط نظرية ماركس حول دور الدولة كما ينظرها في نقد القانون السياسي الهيجلي وفي الحرب الأهلية في فرنسا . إذن هيجل مسئول عن قيام الدولة الشمولية الستالينية في القرن العشرين . وهو الأب الروحي أيضاً للسلطة الشمولية الستالينية في القرن العشرين ، وهو الأب الروحي أيضاً للسلطة الشمولية التي ابدعتها النازية والفاشية . لأن فريدريش فون هايك الاقتصادي النمساوي الذي رحل في ٢٣ مارس ١٩٩٢ عن عمر يناهز ٩٢ عاماً كان قد قال بأن الدولة هي حقيقة السلطة الشمولية النازية والفاشية والستالينية.

ومن جانباً آخر ادعى البعض أخيراً أن فرانسيس فوكوياما قد حدد من كتابه المثير «نهاية التاريخ والرجل الأخير» معنى جديداً للتحقيق السياسي للمشروع الفلسفي الأساسي عند هيجل . والأطروحة بسيطة: بعد انهيار الشمولية الشيوعية أصبحت الديمقراطية هي النظام الإنساني الأكثر مطابقة لفلسفة هيجل.

وفي إطار هذا الخلط يجب أن يجيب عن السؤال المحوري: ماهو النظام السياسي الأمثل بالنسبة لهيجل؟

### (أ) قناعاً هيجل

نعلم أن الفلسفة الهيجلية كأية فلسفة ليست سوى «عصرها» موضوعاً وضعاً فكرياً . ولا شك أنه منذ القرن التاسع عشر لم تكف فلسفة هيجل عن التأثير في السياسة وليس فقط في الفلسفة بالمعنى الضيق ولكن في الحياة الفلسفية . وقد أثر الموقف الفلسفي الهيجلي بعد وفاته في عديد من السياسات المباشرة وأحد جوانب التراث التفسيري لعمل هيجل والذي يبقى إلى يومنا هذا هو أن هناك ثمة تيارات سياسية ادعت أنها تستوحي مصدرها الفكري من هيجل وهي تتناقض فيما بينها . لذا كانت السياسة ولا تزال موضعاً تنفجر فيه الإحالة المحافظة والثورية إلى عمل هيجل.

وقد بدأ التاريخ السياسي للإجالة الفلسفية إلى هيجل فور رحيله في العام ١٨٣١ . واخضع رودولف هيم أول الأمر عمل

هيجل في كتابه الشهير عن هيجل وعصره (١٨٥٧) إلى استراتيجية رجعية . وفي إطار التنسيق مع السياسة الرجعية التي قامت بعد قرارات كارلسباد (١٨١٩) حول هيجل تبعاً لوجهة نظر رودولف هيم منظومة إلى دار فلسفة تقيم فيها روح الإعادة البروسية . ولم تكن المعادلة النظرية الشهيرة - تبعاً للتفسير نفسه الواردة في مقدمة خطوط الاساسية لفلسفة الحق وفي دائرة المعارف الفلسفية لهيجل حول تماثل الواقعي والعقلي سوى الدليل القاطع على التكتيك الثوري من الناحية المنطقية وعلى المكر المحافظ من الناحية العملية (٨٠).

ويرى الليبرالي رودولف هيم أن هيجل رجعي . وهي رؤية فيليكس وروتيك نفسها التي تقود فكر الحزب الدستوري في المانيا الكبرى . وهي أيضاً رؤية مجموعة الشباب الهيجلي اليساري ومجموعة الشباب الهيجليين اليمينيين ورثة التيار الرومانسي وشلنج والمدرسة التاريخية (SAVIGNY) . . .

وادّعى البعض الآخر من أمثال مينيكوه وهيلير أن هيجل كان رائد «سياسة القوة» التي دعا إليها تراشكوه وبيمارك ونابليون وهي السياسة البصيرة كل البعد عن الديمقراطية بالمعنى المعروف لكلمة ديمقراطية.

وأحد أسباب هذا الخط أن هيجل رأى في بروسيا كما كانت بين عامي ١٨١٥ و ١٨٢٠ تحقيقاً لدولة الحرية بينما يصرح البعض بأن بروسيا في عصر فريدريش جيوم الرابع وجيوم الاول وبيسمارك وكما تشكلت بعد وفاة هيجل نفسه ، لم تكن

دولة الحرية والعقل وإنما كانت دولة مختلفة أتم الاختلاف عن العقل والحرية . وبالتالي فقد عبر هيجل تبعاً لهذا التفسير الدولة الشمولية لأنها دولة تحقق مبادئ العقل وخصائصة . وفور رصيد هيجل لم يكف الشارحون قولاً بعدم تماسك هيجل في صميم رؤيته للأشياء<sup>(٨١)</sup> . وهو اللاتماسك الذي لم يكن من الممكن أن يقود إلى عمل سياسي فعلي . وقد رأينا في التحليل السابق كيف أن هيجل فيلسوف التاريخ الحى كان يعتقد في بؤس الأمة الألمانية السياسي . فقد كان هيجل واعياً تماماً الوعى بأن مشكلة الصراع السياسي هى المشكلة التي يعاني فيها التاريخ والتي عليه أن يجد لها حلاً فى المستقبل.

كان هناك شكل سياسي يعلن عن نفسه . لكن ليس على الفلسفة أن تعلن عما سيسفر عنه هذا الشكل والأمر المؤكد أن الدستور الفعلى للدولة الحديثة مريض . وعلاجه سيتحدد بتبيين ضرورة التناقض الرجعى / الثوري (الليبرالى) فى فلسفة هيجل وفى الفلسفات كافة بدل ما نتكلم كروبولف لوفيت عن الإبهام الأساسى فى التجاوزات الجدلية أو عن ثنائية عمل هيجل الجوهرية.

ويقوم مبدأ علاج المرض السياسي الحديث على التحقيق الواعى للحرية (الفردية) فى العقلانية (الدولة) بالتنسيق بين الإنسان ونفسه فى الكلية الملموسة (التنظيم فى الدولة) والعقلية بدل الفوضى القائمة بين الإنسان والدولة . والمستقبل فى يد الدولة التى تحرس ملكية الفرد بوصفه تعبيراً ملموساً عن إرادته



. كما أن المستقبل فى يد الأسرة بوصفها موضعاً للشعور والثقة الإنسانية . والمستقبل أخيراً فى يد الأخلاق الموضوعية كمذبح للوعى والتراث الوطنى . إذن المستقبل ليس فى يد الدولة التى تخنق الفرد وإنما هو فى يد الروح التى تعمل من الآن تحت الأرض وتحت روح كل شعب حتى تتحقق امبراطورية الروح العالمية.

وبالتالى ففى فلسفة هيغل السياسية وفى فلسفة اتباعه من أمثال هيم وروچ وماركس وروزنكرا نتز لا يبدو التناقض بين الليبرالية ونقيضها المتعدد مقصوراً على الترجمة المنحازة والخارجة عن فكره وإنما هذا التناقض يخص عملية بلورة فكره نفسه وتطوره . والتوفيق السياسى فى النظرية لا يبدو فقط نتيجة قراءة تكتيكية لهيغل وإنما الإستراتيجية الثنائية مضمونة فى عملية تكوين المنظومة ولا يمكن فصلها عن المنظومة وينتصر الحزب الهيجلى من ناحية أنه يفكك نفسه إلى حزبين ويبين على هذا النحو أنه يمتلك فى نفسه المبدأ الذى كان يصارعه وأنه تجاوز الأحادية المتبادلة التى كانت ولا تزال تتمتع بها المدرستان اليمينية واليسارية الهيجلية . ومن هنا فالانفصال الثنائى بداخل الحزب مضمون داخله تماماً لأنه هو الذى يوجد التعارض بين المدرستين اليمينية واليسارية.

**(ب) هيغل بروسياً !**

إذا نظرنا إلى ما كتب عن هيغل فى أثناء النصف الثانى من

القرن العشرين سنجد عدداً كبيراً من الأعمال العلمية  
لمتخصصين عظام يأتي كل منهم من أفق مختلف عن الآخر  
لكنهم يجتمعون جميعاً على استعارة الدفاع عن هيجل ضد  
الأطروحة الشهيرة التي قال بها المفكر الليبرالي رودولف هيم  
ونشرها روزنكرانتز عام ١٨٥٨.

وإذا كانت المدرسة الهيجلية الليبرالية قد أجبرت على مدار  
تاريخها أن تدافع عن نفسها في منتصف القرن الماضي فهي قد  
بدأت منذ أعمال . ريتيروا . فيلي و.د. لوسوردو وف . فوكوياما  
تمارس تأثيراً بالغاً في ميدان الدراسات الهيجلية.

ومنذ ذلك الحين إلى الآن أصبح من المسلم به أن هناك  
ترابطاً جدلياً لا أحادياً بين الفلسفة الهيجلية وبروسيا التي كانت  
حقاً رجعية في السنوات الثلاثين والأربعين من القرن الماضي بل  
أصبح ذلك مسلماً به قبل بروز المدرسة الهيجلية الليبرالية نفسها  
فعلى خلاف فيلهيلم ليبكينشت وچورج لوكاتش كان ماركس و-  
نجلز متفقين على رفض اعتبار بروسيا الملكية الترجمة السياسية  
الفعلية للدولة الهيجلية الحديثة . وعلى خلاف المدرسة الليبرالية  
(روتيك وفيلكير) والمدرسة الوطنية (فيلهيلم ليبكينشت) ربط  
ماركس وانجلز على غراز هيجل بين الدولة والمجتمع المدني.

وإذا لم يكن هيجل بروسياً الا على نحو من الأنحاء فإن  
فيشته هو الذي يستحق عن جدارة لقب فيلسوف الدولة البروسية  
(٨٢) . فالدولة عنده بوليسية ومضبطة وشمولية ومركزية بينما  
يسخر هيجل من انضباط الدولة الذي تختص به دولة فريدريش



الشمولية وما بعدها . وذلك لسبب أساسي هو أن الدولة الحديثة في منظور هيجل هي الدولة التي تصوفن وتحافظ على شعور المواطن بذاته وعلى مهمته الذاتية.

لذلك كان فريدريش جيبوم الرابع معجباً بنظريات س. ا. ف هاليردون أن يلتفت إلى نظريات هيجل التي تقوم على اعتبار «الحالات» (STANDE) بينما لا توجد حالات في بروسيا وإنما يوجد فيها حالات ريفية والاتحاد الأول في إطار موحد في بروسيا لم يتم الا عام ١٨٤٧ (٨٣) . فهناك فرق بين الحال والوضع والطبقة المستوى والرتبة . وهيجل ينظر من زاوية الحال لا من ناحية الطبقة . لكنه جروء على التفكير في تكوين «تمثيل للشعب» دون التحليل الطبقي . كما وجد من الضروري واعلام الشعب بالحوارات البرلمانية حتى يتم مراقبة الإدارة وتشكيل الرأي العام (٨٤) . كذلك لم تعرف لبروسيا العتيقة مؤسسة القضاة التي تشبع وحدها دون غيرها حسبما يذهب هيجل وعى المواطن بذاته الذي يطلب أن يحاكمه أقرانه لا هيئة غريبة عليه (٨٥) . ويشكل أعم كان الظرف السياسي الذي عاشه هيجل وفكر فيه دائراً حول تطور الثورة الفرنسية في أوروبا ، بل يصف هيجل عصره في مقدمة ظواهريات الروح بأنه عصر الانتقال إلى عصر جديد . وتابع من توبينجين مراحل نمو الثورة الفرنسية بشغف . فشاهد اختفاء العالم القديم . وتحمس للروح الجديدة التي كانت تظهر على مسرح العالم دون أن تصل ممارسته إلى حافة التطرف.

### (ج) المستقبل الروسي !

ومن المعروف أن هيجل يقسم تاريخ العالم إلى مراحل معينة تبدأ بالعالم الشرقي وتنتهي إلى العالم الجرمانى . لكنه توقع أيضا أن يحمل الشعب الروسى بعد الشعوب الجرمانية راية التاريخ . وتتضمن فلسفته للتاريخ العالمى إلى جانب العالم اللاتينى والجرمانى ، عالماً سلافياً يملك فى جمود بدائى . إلا أنه جزء لا يتجزأ من العالم الأوروبى.

وأما اللحظة البروسية فهى وإن كانت غير متطورة فهى بالرغم من ذلك جامدة وقوية ولم تعط بعد كل ما عندها ولم تطور بعد مبادئها . كما تمتلك قدراً أعلى بكثير مما يبدو . وأما الدول الأخرى فهى قد تبدو للبعض وكأنها بلغت مبلغها الأخير . ربما بلغت حقا مبلغها الأخير وأصبحت تعيش فى سكون تام . أما روسيا وقد تبدو قد أصبحت أقواها تحمل بداخلها إمكاناً كبيراً<sup>(٨٦)</sup>

### (د) أمريكا هى المستقبل !

فى ختام هذا السياق حول القدر السياسى للهيجلية أرى أننى أستطيع أن أقول إن هيجل ليس رائد الشمولية ولا رائد القومية الألمانية السوداء وإنما هو رائد الديمقراطية الأمريكية حقا فقد كتب يقول إن «أمريكا إذن هى بلد المستقبل حيث سيين فى الأزمنة القادمة وفى التناحر ربما بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية ثقل التاريخ الكلى»<sup>(٨٧)</sup> .

إذن ، مركز تاريخ العالم الكلى القادم فى نظر هيجل يتكون

من التناحر بين أمريكا الشمالية وبين أمريكا الجنوبية ، بين أمريكا الشمالية المزدهرة بفضل نمو الصناعة والسكان والنظام المدن والحرية المتينة<sup>(٨٨)</sup> وبين أمريكا الجنوبية فى حال خطر مستمر حيث تنفصل الولايات المتحدة فيما بينها وتتحد ولايات أخرى ومن كل ذلك تنجم ثورات عسكرية<sup>(٨٨)</sup>. ومن ثم فمستقبل تاريخ العالم ليس محدداً سلفاً فى كتاب هيغل. يقوم المستقبل لكنه يقوم على النزاع (STREIT) بين شمال أمريكا وجنوبها، بين البروتستانت والكاثوليك ، بين المستعمرين والمستعمرين ، بين الفلاسفة والمصلحين ، بين الروح الحرة والخضوع.

وبالتالى فإن المستقبل موضع نزاع . وبالتالى لا تبالي الفلسفة بالتنبؤ<sup>(٩٠)</sup>.

وبالتالى فهيجل تقف ضد أحد المعاني الأساسية للمذهب الجبري وهو الزعم الذى يقول بان كل شئ يمكن التنبؤ به لوتوافرت لدينا معطيات معينة وكافية ويأن حال التاريخ الحاضر تعتمد أساساً ما حدث فى اللحظة السابقة.

وصحيح أن إلى هيغل ليس فيلسوفاً طويلاً . لكنه لا يرى أن كل شئ موجود سلفاً وإنما كل ظاهرة تحدث بالضرورة . وهناك ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث هى أمريكا وبروسيا وروسيا وغيرها من الممكنات التى قد تظهر على مسرح الأحداث الذى هو ليس طريقاً واحداً وإنما هو طريق مفتوح انفتاحاً محكماً رغم ذلك.

وإذا كان هيغل ليس جبرياً بمعنى تنبؤ المستقبل فإنه جبري

بمعنى آخر هو أن لا شيئاً جديداً . ولا يمكن أن تتوقع شيئاً جديداً وإن كان لا يضع « التفصيلات » وضعا سلفاً مقدما تاما . ويوم بدء التاريخ أنشأ العقل آخر الناس والبشر والإمكانات .

والواقع أن المذهب الجبرى يتنبأ فى عالم الطبيعة لا فى عالم الروح . فيفترض أن هناك نسقا منظماً من القوانين بحيث لو أعطيت وقائع كاملة عن حال الطبيعة خلال اللحظات الماضية فإننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حال الطبيعة لاي تاريخ لاحق ولأى تاريخ سابق.

وليس من شك فى ان جميع الشراح والدارسين والباحثين والفلاسفة المتخصصين متفقون على أن هيجل فيلسوف حتمي وليس من شك فى أن هذه الحتمية من نوع خاص تنفي إمكان التنبؤ للفيلسوف وتتركه لعالم الطبيعة والفيزياء والكيمياء والرياضيات الدقيقة ونظام التاريخ ليس هو نفسه نظام الفلسفة . وموضوع التاريخ هو الحاضر والمستقبل والماضي . أما موضوع الفلسفة فهو ما هو قائم منذ الأزل ، العقل ، تماثل الهوية الأمريكية الشمالية والاختلاف الأمريكى الجنوبي ويبقى بالرغم من الحلم الأمريكى والرغم أيضا من الملكية الدستورية أن النماذج السياسية ليست سوى تثبيت عابر للتقدم غير المتوقع للتاريخ فالاختلاف هو خاصية التاريخ والتكرار خاصية الطبيعة لأن التغيرات الطبيعية مهما كان تنوعها غير النهائي تكشف عن دائرة مكرورة «تحت الشمس لا جديد» . وبهذا المعنى فالطبيعة ليست بلا نغمة واحدة . وأما فى التاريخ فالتغير ينتج جديداً .

وهى الفكرة فكرة الاختلاف التاريخ التى استقبلتها الكاثوليكية وبعض الدول الإتاتيكية أو الثابتة على الأقل.

لكن مجرى تاريخ العالم بلا هدف أو قصد أو نية مسبقة لأن الهدف لا شئ بدون التحديد الفعلي ، بدون التحديد الداخلى للروح التى تظهر على مسرح تاريخ العالم . وليس لمجرى تاريخ العالم هدف أو غاية لأن الفرد العضوي لا يحدد لنفسه هدفا خارجيا وإنما الروح تنتج ماهيتها التى فى ذاتها . هذا وإن كانت الروح تتخارج بنفسها فى الطبيعة العضوية والمباشرة وتنتج تطورا بلا تعارض أو عقبة . تعارض الروح نفسها وتصير بنفسها . إنها تصور نفسها مغتربا . بهذا المعنى ينتج التطور التاريخي غاية لمحتوى محدد ، والانفصال فى الهدف الخارجى بين الروح والتصور . وقد حددنا هذا الهدف فى الباب الأول من هذه الدراسة عن نهاية الفلسفة فى فكر هيجل.

والحقيقة أن هذا التصور ليس سوى الروح فى التاريخ. ويمثل كل إدراك لنفسه بعدما يصبح مكتملاً اغتراباً وتحولاً إلى شئ آخر . ومن ثم تنتج كل مرحلة من مراحل تاريخ العالم تحقّقاً أو نهاية ما . وبعبارة أخرى ، الروح التى تدرك هذه النهاية تنتقل إلى نهاية أخرى أعلى.

## القسم الثاني المعرفة أساس السياسة





موضوع الدراسة في هذا القسم الثاني من البحث هو الحفر عند جنور النهاية الجنائية للفلسفة في إطار دخول السياسة الفلسفة . وافترضنا في هذا القسم هو أن الهيجلية تقود بالضرورة إلى الفلسفة بمعنى أنها لا تقود إلى لامكان وإنما تقود إلى الفعل الفلسفي . وبالتالي فستبين الدراسة أن السياسة بدل أن تخرج من الفلسفة نفسها هي في حاجة ماسة إلى الفلسفة على سبيل أن تحقق وحدتها الروحية مع النظرية والنظرية كوحدة فعلية وحيدة . ومن هنا فإننا لا نصل إلى خروج من الفلسفة وإنما إلى دخول سياسي في الفلسفة . والتحديد العقائدي للسياسة محددات الفلسفة يتبع التحديد الفلسفي للسياسة . هذا ما يبدو الحل النهائي لمزلقى الفلسفة المثالية الكلية والفلسفة التجريبية الكلية حيث يبين الاستقلال نفسه بينهما بحيث أن تستطيع الروح أن تتسق مع العالم وأنا يتسق العالم مع الروح . وصحيح أن خط سير أعمال هيجل يبين أن فلسفة السياسة كانت إحدى الفلسفات المستقرة فيها وأحد مصادر القلق الدائم في تفكيره . لكننا في هذا القسم الثاني نحلل الصلة التي تربط بين الفلسفة والسياسة في إطار التحول العلمي النهائي لأعمال هيجل إلى الفلسفة المحترفة .

والواقع أن هيجل مفكر في التحليل الأخير . وهو منظر . ومن هنا فهو يضع السياسة ضمن عملية التحقيق الذاتي والتحديد الذاتي والجبر الذاتي والتطبيق الذاتي للكلية الفعال الذي هو الفكر . والدولة التي هي مجال نمو التاريخ ليست بالنسبة له

سوى لحظة في الكل الفكري بمعنى أن الدولة درجة من درجات نمو المعرفة الموسوعية ولحظة من لحظات العملية المنطقية والجدلية التي يجرى ضمنها الوجود الأسمى لكى يستعرض نفسه قبلما يصل إلى المعرفة المطلقة الهيجلية . وعلى عكس إطلاقية المعرفة الهيجلية التي تحول الفلسفة إلى معرفة بديلة لتجديد البحث عن المعرفة فإن الدولة تموضع الروح في نسبيتها أو في نسبتها إلى الروح الذاتية . وبالتالي فإن الدولة لها حقيقتها في الروح المطلقة التي تتم نفسها في المعرفة الفلسفية الهيجلية . وتضع فلسفة هيجل - العلمية والنظرية - الفلسفة وضعا جوهره أنها حقيقة السياسة ثم ترفض أن تكون السياسة حقيقة الفلسفة.

وإذا كانت خط السير العقلي للفعل السياسي هو المقياس العام للتفسير الليبرالي العام لعمل هيجل فإن اللحظة الأخرى من المعادلة الشهيرة لهيجل القائلة بأن ما هو واقعي فهو عقلي أقول إن أطروحة عقلانية الواقع فى معادلة هيجل قد امتدحها تراث الفكر الثورى من كارل ماركس إلى اليوم . فلم يتفك هذا التراث سعيا وراء التشديد على أهمية « عقلانية الواقع » بحجة أن حكومة العالم بالعقل هى أطروحة تعنى فى باطنها القدرة العلمية على تحليل موضوعية العملية الثورية . وقد بين جورج لوكاتش هذا التأويل لفكر هيجل بقوة ثم شك فيه تيودور إدور شكاً بليغاً من منطلق أنذاك أنها واحدة من تلك أطروحات هيجل المثيرة للريبة<sup>(٩٠)</sup> ويقول هذا الشك عند ادوريفر إن نظرية عقلانية

الواقع هي فلسفة قدرية تنفي عنصر الإمكان . وعليه لا يستطيع الواقع أن يكون أو أن يصبر إلى شئ مغاير لما هو محدد سلفاً في قوالب العقلانية . ويسخر هيغل تبعا لأدورتر من أولئك الذين يريدون أن يصنعوا شئاً مختلفاً من العالم القائم خصوصاً في نص ظواهريات الروح وفي أربعة سباقات مختلفة.

ولا يعني ذلك يواصل ادورنو أن نفي حقيقة معادلة هيغل لأن تجربة الواقع نفسه كفيل بذلك<sup>(٩١)</sup> . فالتنفي نفسه لن يعدو كونه دفاعاً عن الموجود . والموجود في فتطور هذه النظرية لا يعد وكونه روحاً.

وهكذا فإن أطروحة عقلانية الواقع يرفضها ادورنو ويقبلها لوكاتش ومجموع مفسري هيغل اليمينيين أمثال ديلتاي وروزينزفيج وهيرينج ، فلوكنير وبورچوا . وبالتالي فإن الأطروحة الهيجلية التي تقول بأن ما هو واقعي فهو عقلي ليست أطروحة يسارية في ذاتها ولا يمينية في ذاتها أيضاً إنها أطروحة هيجلية بمعنى أن هيغل يعلمنا أن الفلسفة فكر الفكر يحقق آمال السياسة ولا تحقق السياسة أبداً آمال الفلسفة ويعملنا أيضاً أن الفلسفة هي التي تستعرض المطلق في كليته ظهوره الذاتي والظهور الذاتي الكلي غير ممكن في مجال المحسوس الذي تنمو فيه السياسة وحيث يجعل اختلاط المحسوس ميلاد التعارض المطلق محالاً يمنع تخارجه نشأة الاتحاد اللانهائي . الأمر الذي لا يقوم الا في مجال فكر الفكر.

وهذه الأطروحة عقلانية الواقع أو الواقع المعقول التي بدت

للبعض أنها أطروحة «مثالية» والتي تحكم سلسلة من الخطابات الفلسفية من أرسطو إلى هيجل سيواصلها ماركس مؤسس أول مشروع سياسي كبير في العصر الحديث . فقد كتب إنجلز يقول بعد ذلك بكثير أن تشكيل الذكاء النظري لمجموع الحركة التاريخية وتنظيم الطبيعة الثورية مهما كانت لاتزال العثرات والمتناقضات فهو يبدأ في معرفة التاريخ وفي ان يصنع منه شيئاً آخر يختلف عن العملية البسيطة التي قد تجري بلا ميل أو معنى فحين يستولى المجتمع على وسائل الإنتاج يتم القضاء على الإنتاج وفي الوقت نفسه يقوم المجتمع بالتنظيم الواعي لفوضى الإنتاج الاجتماعي . وعندئذ يتميز الإنسان عن الحيوان . فهو ينتقل من سيطرة المحيط عليه إلى الوعي بالمحيط والسيطرة عليه . «هذا الإنسان الذي أصبح للمرة الأولى سيد الطبيعة الحقيقي الواعي» سوف يعمد إلى «صنع تاريخه الخاص بنفسه بوعي تام» (٩٢) . وبالتالي يتبدى التاريخ وكأنه الوضع الطويل والشقي للسيادة الواعية للإنسان على نفسه . والوعي بعقلانية الواقع هو نفسه التحول السياسي إلى المجتمع المثالي.

## ١ - الهدف الفلسفي :

وظل هيجل يرى أن هدفه الخاص في أثناء إقامته في بامبرج ونورمبرج هو الفلسفة والتعليم الأكاديمي دون أن يصمت أمام ما يحدث من أمور سياسية في ألمانيا والعالم . بل أحد موضوعات أعماله الرئيسية هو التساؤل حول السياسة . التساؤل حول السياسة لا العمل السياسي . وانخفاض اللذة التي قد يثيرها إشباع العمل السياسي يعوضه البحث عن المحتوى الجوهرى للسياسة والأحداث السياسية الكبرى (كمعركة إيبينا) التي لا تظهر إلا مرة كل مائة عام أو كل ألف عام . هذه هى الأحداث الكبرى التى تهتم الفيلسوف . أما الأخبار فهى مهمة الصحفي صحيح أن تقرير وزير أو تصريح قائد عسكري بشكل خبراً لكنه لا يمثل حدثاً سياسياً كبيراً.

لذلك يعبر هيجل عن رغبته في أن يستبدل حياة الصحفي بقسم من أقسام الفلسفة . وأراد أن يعيش من أجل الفلسفة لا فى سبيل الحياة السياسية العابرة التى لا يهتم بها إلا من منطق قوة العصر . لكن من الحق الجنيات أن لا تبالى كثيراً أو قليلاً بها وأن تتجلى عن الأشياء الصغيرة السياسية للأمرأء . بعبارة أخرى ، تحدد الفلسفة معنى الحياة ولا تبالى إلا قليلاً بالحياة السياسية العابرة.

## ٢ - السياسة مشكلة فلسفية :

وهكذا فالسياسة تبعاً لقراءة نظامية تحدد مكاناً ومكانة في



نظام الفلسفة . ونظرية السياسة جزء لا يتجزأ من فلسفة الروح التي هي اللحظة الثالثة من لحظات العملية السابقة على المنطق الصغير وفلسفة الطبيعة . إذن السياسة من اختصاص فلسفة الروح . لكن فلسفة المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تشير إلى حركة حية . والسياسة هي لحظة في المرحلة الأخيرة.

من هذه الحركة حيث فلسفة الفكرة التي على أساس وجودها الغيري تعود إلى نفسها . هي المرحلة الثالثة أو البعد الثالث في فلسفة الروح . إذن السياسة عامل أو بنية جوهرية من بين بني الفلسفة والروح التي هي اللحظة الثالثة في العملية النظرية والروح ليست لحظة ملموسة أو كلية وحسب وإنما هي كذلك تستنفذ في دلالتها نفسها كل المطلق . المطلق روح . إذن السياسة حركة روحية تحقق تحقيقاً متطابقاً المعنى المطلق لما هو موجود . السياسة شكل من أشكال حل التناقض بين معنى الوجود ووجود المعنى أو صيغة من صيغ الروح ضمن مجال أو إطار الوجود أو صيغة من صيغ تموضع الوحدة الذاتية بين الذات والموضوع السياسة طريقة من طرائق الاتحاد الروحي بين لحظتين من لحظات الحقيقي وتؤذن إذن بتحقيق المعنى المطلق تحقيقاً مطلقاً وفلسفياً.

مشكلتي إذن أن اللحظات حول السياسة هو خطاب مقترن بالخطاب حول إحدى تحديديّ منتهيين وعابرين للروح أو هو خطاب مرتبط الخطاب حول فلسفة الروح الموضوعية . أما الفلسفة فهي جزء لا يتجزأ من فلسفة التحديد (الجبر) اللانهائي

أو من فلسفة الروح المطلقة . بعبارة أخرى ، السياسة جزء من الروح الموضوعية وأما الفلسفة فهي جزء من الروح المطلقة . السياسة صيغة من صيغ الروح الموضوعية والمتناهية بوصفها توسطاً أو تعديداً على الذات في حين أن فكرة الفلسفة هي الشكل الأخير من أشكال الروح المطلقة في حال تحقيق نفسها مطلقاً .

إلا أنه يبقى أن السياسة تحقق عبر تحقيق الروح الموضوعية فكرة الفلسفة بالربط بين الذات والموضوع في هوية:

- ١ - كتصور مباشر ، بسيط ، أى كقانون (RECHT) .
- ٢ - كإنكسار أو حلم: الأخلاق الذاتية (MORALITAT) .
- ٣ - كواقع مطابق للتصوره ، ككلية القياس: الأخلاق الموضوعية (SITTlichkeit) (٩٣) .

والسياسة جزء من الأخلاق الموضوعية ، أى من علم وحدة الروح الذاتية والموضوعية . ولا يعني تحقيق السياسة للفلسفة أن الفلسفة الهيجلية تقول بإنحياز فلسفي خالص إلى نزعة مثالية مجردة وإنما يعني تحقيق أو تطبيق السياسة للفلسفة أن المعرفة المطلقة نفسها تصنع نفسها من الناحية الواقعية ، أى من ناحية الاستعادة الموضوعية للروح المتناهية . لذلك لا تختفي الروح الموضوعية من المعرفة المطلقة وإنما تعيد المعرفة المطلقة استخلاص ما جاءت به الروح الموضوعية الاخلاقية السياسية ومن حيث كونها تطابقاً تجمع المعرفة المطلق بين اللحظتين في الحكم المطلق (بمعنى تموضع الذات) .



إذن هدف البحث هو تثبيت اللحظة السياسية في حياة الروح المطلقة حيث تجمع الروح جمعاً موضوعياً بين عناصر الإرادة الإنسانية والمتناهية . فالتوسط الموضوعي هو الموضع الذي تنتقل عليه الروح المطلقة انتقالاً موضوعياً . وبعبارة أدق ، إذا كان صحيحاً أن الفلسفة هي الفكرة في حال التفكير في نفسها عبر المحتوى الملموس لاغترابها الطبيعي والروحي فما هو المحتوى الدقيق للاغتراب السياسي للفلسفة؟

إجابتي تميز بين مستويين من مستويات التحليل . وأما المستوى الأول فهو مستوى المحتوى . من ناحية محتواها لا تقتزن المعرفة النظرية بالسياسة . وأما المستوى الثاني فهو مستوى المبدأ . من ناحية المبدأ تفكر المعرفة النظرية في نفسها تفكيراً سياسياً إلى جانب نواحي أخرى من التفكير . وبالطبع لا ينفصل محتوى الفلسفة عن مبدؤها . فمحتوى الفلسفة أو محتوى المعرفة النظرية يتكون من قياس أول هو قياس موضوعي يشمل الروح السياسية ، ومن حيث كونها موضوعية تنتمي الروح السياسية إلى اللحظة التي تدرك فيها المعرفة النظرية نفسها إدراكاً يعبر من خلال التماثل والاتصال عن نشاط أو توسط الروح كروح لا لموضوع . إنها المعرفة المعرفة النظرية المتناهية أو روح الفيلسوف في حال التفكير في محتوى النشاط الروحي تفترض دراستنا إذن القراءة الأولى ، الموضوعية ، لدائرة المعارف الفلسفية دون الارتكاز على القراءة الثانية ، الذاتية . أو المطلقة) للدائرة نفسها . في القراءة الأولى لدائرة المعارف

الفلسفية تدرك المعرفة النظرية منذ نموها الأول الظاهري عملياتها  
التكوينية ، من الناحية الموضوعية كما ستكون عليه فيما بعد  
اللحظة الموضوعية . إذن تبقى الفلسفة لنفسها عبر السياسة ليس  
نفياً ذاتياً أو موضوعياً ذاتياً إنما هو نفى موضوعي . والسياسة  
معرفة موضوعية أو أخلاقية تدرس الإرادة في حال تحديدها  
لنفسها في ذاتها كإرادة لذاتها . وهذه المعرفة ليست علماً من  
علوم القانون . وهي ليست علماً من علوم الأخلاق . لا تدرس  
الشخص أو الإرادة وإنما تدرس الإرادة في حال تحديد نفسها  
لذاتها .

وهذه الخريطة التي تضع السياسة ضمن المعرفة النظرية لا  
تقضى على التراث الفلسفي المتين وإنما هي تعيد إلى الأذهان  
أرسطو . بل هو الأستاذ المعلن عنه في فلسفة الروح لهيجل بدون  
أى لف أو دوران .

ومن هنا فالسياسة في إطار فلسفة الروح هي جزء من بنية  
وحركة التجاوز الذي تقوم به الروح وتمارسه على نفسها من أجل  
أن ترقى إلى مرتبة أعلى من الطبيعة والمنطق المجرد إلى الحرية  
الباطنية فتقدم نفسها لنفسها كعملية موضوعية وتمثل الحياة  
الأخلاقية أو الأخلاق الموضوعية (SITTICHKEIT) إتماماً أو  
إكمالاً أو إنهاءً أو إنجازاً (VOLLENDUNG) الروح الموضوعية  
. تنهي الأخلاق الموضوعية عمل (WERK) الروح الموضوعية على  
مستويين . وأما على المستوى الأول فهي توحد القانون والأخلاق  
الذاتية . وأما على المستوى الثاني فهي توحد الروح الذاتية

والروح الموضوعية . وهذه الوحدة الأخلاقية تحمل راسم الحرية . وتحقق الحرية الأخلاقية أمال الإرادة العقلية الكلية (القانون) وغايات الفكر الخالص الذي تصوغه الذات المفردة (الأخلاق الذاتية) ، معرفة الذات لنفسها (الروح الموضوعية) والإختفاء الداخلي للروح الذاتية ضمن العادات والتقاليد (SITTE) . إنها ليست حرية قانونية أو شكلية أو حرية فكرية وإنما هي حرية ظاهرة ، فعالة وكلية ، مباشرة وغيره مباشرة في أن واحد. لكنها بوصفها ظاهرة تغترب عن نفسها بنفسها دون أن تعود بنفسها إلى نفسها. ففي التخارج فقط تخارج (اغتراب) وتداخل معاً إنها عبودية مختارة . يختار الشعب بنفسه العبودية لكي يشكل الإرادة العقلية والكلية والحره والوجدة بين الثنائية الأخلاقية (الذاتية) بين الواقع والمفروض . فإن هذا الإنقسام المجرّد بين الواقع والأمر الواجب الأخلاقي وإن كان يحمل في نفيه (تقسيمه) حداً فإنه قوة وضرورة باطنية تعارض ظاهر أشخاص مختلفين يقيمون بذواتهم بل طريقة روبنسون كروزوى . إلا أن الحياة الأخلاقية (الموضوعية) تربط الاختلاف الأخلاقي (الذاتي) بين الواقع والأمر الواجب ، بين العقل والواقعي . وهكذا فإن الإتمام الأخلاقي (الموضوعي) ليس ختاماً وإنما هو «منهج متحرك» يقوم فيه الجوهر الأخلاقي الموضوعي السياسي بتوحيد حركي للتفرد الأخلاقي (الذاتي) والكلية القانونية الشكلية بل يقوم بتوحيد حركي للحرية الأخلاقية (الموضوعية). إذن يسير الجوهر الأخلاقي والموضوعي والسياسي ضمن عملية متصلة يخصص

فيها الجوهر نفسه تخصيصاً في صورة حالات (STANDE) أخلاقية موضوعية وإجتماعية هي حالة الدولة أولاً ثم حالة المجتمع المدني (BURGLICHE GESELLSHAFT) ثم حالة الأسرة<sup>(٩٤)</sup>.

إذن يوحد القياس الأخلاقي والموضوعي والسياسي بين الدولة والحالات. الدولة هي حالة وعامل موحد للحالات كافة، لأن الدولة هي التصور بوصفه هوية المحددات البسيطة. لكنها موضوعية في الوقت نفسه وضعاً واقعياً حيث اختلاف المحددات: الدولة، المجتمع المدني، الأسرة، إذن قياس الدولة هو العقلي وكل عقلي سياسي بمعنى أن الدولة تماثل بين الدولة واختلاف الحالات الأخلاقية والموضوعية والسياسية. وتحقق قياس الدولة الدور الأخلاقي والموضوعي والسياسة تحقيقاً ذاتياً وشكلياً لأنه يقدم- أي قياس الدولة- شكل عقلانية الدولة بون أن ينتج المحتوى العقلي. وكتب هيجل يقول إن هذه هي مهمة الحكمة والعلم والدولة الكلية وبعبارة عامة إنها مهمة مجال أعلى هو مجال فلسفة الدولة.<sup>(٩٥)</sup>

وتقول فلسفة الدولة إن الدولة في جوهرها هي الكلي في ذاته ولذاته . أي إن الدولة هي العقلي في الإرادة<sup>(٩٦)</sup>. والنشاطات الفعالة الخاصة بالدولة تنتج باستمرار تصوراً واحداً للإرادة العقلية بطريقة ليست تصورية تماماً بعد. وإنما الدستور (VERFASSUNG) هو الذي يحتوى على المحددات التي بها تصير الإرادة عقلية وتكتسب المحتوى العقلي العميق،

أى الحرية والمساواة . وقد كتب هيجل يقول إن الدستور هو الذى يكفل ذلك (٩٧) .

إذن الحرية والمساواة هما محددان مجردان بمعنى أنهما يعاملان دون أن يخالفا . وأما المبدأ الهيجلي فيقول بأن هناك ثمة تماثلاً فى اختلاف السلطات الحاكمة والمحكومة واختلاف الدولة فى معناها العميق . والحرية والمساواة يماثلان بين الهوية القوضوية (المساواة والحرية) وبين اختلاف الدولة فى معناها العنيق (سلطة- حاكم ومحكوم) . كيف يتم إذن هذا التماثل؟ أولاً: يجب أن نرحزح الفكرة القائلة بأن البشر جميعاً متساوون بطبيعتهم لأنها فكرة تخلط بين الطبيعي والتصور . ويجب أن تقول بالعكس أن البشر بطبيعتهم غير متساويين (٩٨) . وعلى عكس فلسفة هيجل التى تقول بأن البشر بطبيعتهم غير متساويين ويأنهم متساوون من ناحية التصور نجد الرأى القائل بأن البشر متساوون بطبيعتهم وبأن المجتمع والدولة هما اللذان يحولونهم إلى قادة ومقودين ، سادة ومسودين . وصحيح أن البشر متساون بطبيعتهم إذا قصدنا بكلمة «طبيعة التصور» أو حدهم أو فى ذواتهم . فطبيعة المساواة لا تدل على شئ سوى تصور المساواة . وفى هذه الحال فإن المقصود أيضاً هو صيغة وجودهم الطبيعي والمباشر . وفى هذه الحال أيضاً نفترض حال طبيعية ونتخيل أن البشر يعيشون ويمتلكون حقوقهم الطبيعية ويمارسون ممارسة لا محدودة ويتمتعون بمساواتهم . وهذه الفلسفة الطبيعية فى المساواة لا تؤسس نفسها على أسس تاريخية وقد نجد



نفسها متعثرة أمام إنتاج برهان على الوجود السابق أو الحاضره للحال الطبيعية المقصودة . يوجد حقا حال وحشية لكن الحال الطبيعية لا أساس لها في التاريخ.

لكن أصبح من المعتاد منذ منظري الحال الطبيعية أن يضع الفلاسفة بداية للتاريخ هي الحال الطبيعية أو حال البراءة الأولى . أما هيجل فيرى أن البشر تبعاً لتصوير البشر هم متساوون أى أنهم مشروحوون ومختلفون ومحددون من ناحية محتواهم الذى يعنى محوة الإرادات المفردة ووحدة المساواة بوصفها مساواة لا بوصفها شيئاً آخر وحرية كل واحد فينا يجب أن نقول إذن إن البشر بطبيعتهم في حال أصلي من التفاوت حيث المساواة بوصفها مساواة ليست فعلية بعد . يقوم إذن التصور المخالف لتصوير هيجل على سوء فهم كلمة « طبيعة » . فإذا كانت كلمة « طبيعة » تعنى الجوهر والتصوير فإن البشر متساوون بطبيعتهم لكن إذا كان المقصود بكلمة « طبيعة » الطبيعة الحسية فإن في هذه الحال ليس البشر متساويين . وتصوير الحرية في وجوده الأول با تحديد أو نمو هو تصور الذات المجردة أو الشخص القادر على الإمتلاك<sup>(٩٩)</sup> . ومن هنا تشير الحرية الطبيعية أو المسماة بالحرية الطبيعية إلى حرية بلا تحديد أو نمو تاريخي الترهى الشخصى المجرد وموضوع القانون المجرد . تبعاً للتصور إذن وليس تبعاً للطبيعة تنتقل الحرية من المرحلة المباشرة حيث التصور المجرد فى محيط القانون المجرده الشكلي . وهى ليست المرحلة المباشرة الوحيدة من مراحل نمو فكرة الإرادة

الحرية قيب ذاتها ولذاتها . ويضيف هيجل قائلاً إن هذا التحديد  
المجرد وحدة للشخصية يكون المساواة الفعلية للبشر (١٠٤).  
صحيح أنه تبعاً للحظات نمو فكرة الإرادة الحرية في ذاتها  
ولذاتها لا تزال الإرادة مباشرة والتصوير مجرداً والشخصية  
وجودها التجريبي شيء خارجي ومباشر.

فالإرادة الحرية في ذاتها ولذاتها وتبعاً لتجديدها في إطار  
التصوير المجرد هي إرادة مباشرة . وتبعاً لهذا التحديد فهي  
تنفي الواقع الذي لا يوجد إلا في صلة مجردة مع نفسه كإرادة  
مفردة تتمتع بها الذات وتقيم بداخل ذاتها . إذن الإرادة الحرية  
في ذاتها ولذاتها توجد أولاً تبعاً لتصويرها المجرد وتبعاً  
للتحديد المباشر.

لكن ما يجب أن نفهمه من هيجل حينما يقول إن هذا التحديد  
المجرد وحدة للشخصية يكون المساواة الفعلية بين البشر أن  
الإرادة الحرية في ذاتها ولذاتها . أي تبعاً لتصويرها المجرد، توجد  
أيضاً تبعاً لتحديد التوسط . والقانون المجرد والشكلي الذي  
يضمن المساواة الفعلية بين البشر هو الحال الذي يتحقق فيها  
الحرية على نحو نسبي ولا يعود الوجود التجريبي للتصوير كونه  
لحظة فعلية في تطوره الذاتي .

إذن في بداية الأمر التصوير مجرد ومحدد في آن واحد  
والحرية المجردة ومحددة في آن واحد . ويطورها قانون  
الشخصية الذي يضمن حرية الجميع ، أي المساواة . والفرق  
الكبير بين العالم القديم وبين العالم الحديث هو أن البشر



يتمتعون بالمساواة تبعاً للقانون وليس وفقاً للطبيعة . وهذا الفرق نفسه هو محصلة الوعي بأعمق مبادئ الروح والكلية والتشكيل الثقافي لهذا الوعي (١٠١).

وكلية هذه الإرادة الحرة لذاتها هي الكلية الشكلية وليست الطبيعية لأن الكلية الطبيعية تخصيص (بعض البشر فقط متساوون) وليست تعميمياً كلياً . ويقول هيجل إن مبدأ المواطنين متساوون أمام القانون يحتوى على الحقيقة الأعلى (١٠٢) . وهذه المساواة أمام القانون إذا كانت تسمح بتحقيق مرحلة أولى من مراحل نمو الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها فهي بالرغم من ذلك يقول هيجل تحصيل حاصل أو كلية بلا محتوى.

في الواقع أن هيجل يقصد بالقانون الملموس والمتكون من وحدة المحددات المختلفة محصلة عملية هي نفسها ملموسة تضم إلى جانب تماثل اختلاف الثروة والسن والقوة البدنية والموهبة والمهارات العملية والجرائم والضرائب والواجبات العسكرية والاشتغال العامة والعقاب الجنائي وغيره . ومن هنا فالكلية التي تتمتع بها الإرادة الحرة لذاتها ليست شكلية تماماً . وتحقق المساواة أمام القانون مرحلة أولى على طريق فكرة الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها لأنها تفترض التعاون النجم عن الظروف والاختلاف التاريخي . يماثل إذن المساواة بين هوية الإرادة واختلاف الظروف وتضمن الحرية لأنها تحتوي على الحد العقلي للروح الموضوعية.

والخاصة أن هيجل يدافع عن أطروحة تؤدي إلى الاعتقاد في

أن نمو الدول الحديثة قد عقلن الفعل وفكر تفكيراً اشتمل على  
التفاوت بين الحريات الخاصة وبين المساواة الكلية ، الحرية  
والمساواة ، العقل والقانون ، وباختصار ، الحرية الحديثة ليست  
طبيعية وإنما هي عقلية وموضوعية.

### ٣ - السيطرة الفلسفية على العالم :

يدرك هيجل إذن أن الفعل السياسي ليس عقلياً حقيقياً إلا إذا كان لحظة في عملية محايدة وضرورية من الجبر الذاتي يحقق فيه العقلي الفعلي نفسه . والدولة ليست سوى لحظة في الكل العقلي وعقلانية الدولة ليست سوى تمفصلاً . صحيح أنه تمفصل مهم . لكنه يتبع علانية الفعل الذي هو تحقيق ذاتي للفلسفة الهيجلية . إذن السياسة ليست سوى لحظة في العقلي الفلسفي هي بعد من أبعاد المعرفة العقلية الكلية . وهكذا ففلسفة هيجل هي فلسفة نسبية السياسة وإطلاقية الفلسفة.

وقد رأينا في الفقرة (٢) أن الدولة تصوغ درجة من درجات نمو فلسفة الروح وأن الدولة إذن منسوبة إلى عملية الروح وأن الروح نفسها منسوبة إلى دائرة المعارف الفلسفية . من ناحية إذن الجوهر الأخلاقي والموضوعي والسياسي هو محصلة اللحظات السابقة بمعنى أنه الجوهر وحدة مختلفة للاختلاف ونظرية الوجود أول جزء في العملية الموضوعية تتصور واقع الدولة دون أن تحدد تحديداً نهائياً المثال الموحد للدولة ومثالها الخاص . ويضمن الدولة وحدة النظرية الأولى عن الوجود . لكن وحدة الدولة أو الهوية الخاصة بالجوهر (الأخلاقي والموضوعي والسياسي) تعيد تنمية موقف وتوضيح وبالتالي اختلاف يتوجب علينا فيما بعد أن نوحده . ويقتضي فهم الحد السياسي للفلسفة إذن أن نفهم هذا الحد السياسي تبعاً للتقدم من البداية الأكثر تجريداً للفلسفة (نظرية الوجود) وتبعاً للتخلف من النهاية

الملموسة الأكثر (نظرية المعرفة المطلقة).

إن السياسة ضرورية وغير كافية . من ناحية هي ضرورية لأنها تعبر عن المطلق . ومن ناحية ثانية هي غير كافية لأنها تترجم الفلسفة ترجمة يعني مطلقة بل هي تترجم الفلسفة على نحو يعارض المطلق نفسه ، أى على نحو نسبي ، ضمن الوحدة الموضوعية والمشروحة والتي تغاير بين الروح الذاتية وبين الروح الموضوعية.

فإذا كانت الحياة الاخلاقية والموضوعية هي حقيقة القانون والأخلاق الذاتية فإن حقيقة الأخلاق الموضوعية هي المعرفة المطلقة الهيجلية . وإذا كانت إرادة جماعة ما تتحقق آمال الحق والأخلاق الذاتية فإنها تحقق نفسها في المعرفة المطلقة أيضا وبالتالي فهيجل يخضع السياسة إلى العقل المتفلسف والفعل السياسي إلى العقل المتفلسف . وبالتالي أيضا فما السياسة سوى لحظة في عملية استعراض المطلق لنفسه من خلال مسرحية الوجود والجوهر والتصور.

وصحيح أن المشروع الهيجلي القائم على الإنسان الكلي يجب أن يحقق نفسه أيضا من خلال البعد السياسي أحد أبعاد الحياة الإنسانية . إلا أن البعد السياسي لا يستقل أبداً عن البعد الفلسفي . وتجدر الروح نفسها تماما في البعد السياسي كما تجد نفسها أيضا لكن على مستوى أعلى في البعد الفلسفي فالبعد الفلسفي هو في الوقت نفسه بعد من بين عديد من الأبعاد وشروط إمكان أعلى الوحدة العضوية بين الفلسفة والسياسة

لذلك يجب التخلي تماما عن تفسير هيجل على أساس ثنائية إما . . . أو : هل هو فيلسوف أم هو سياسي؟ الحقيقة الواضحة هي أنه فيلسوف . والهيكلية هي غاية وتحقيق الفعل العقلي والفعل العقلي هو فعل الربط الفلسفي بين الهوية الفلسفية والإختلاف السياسي . وهي بالتالي أحادية الجانب ، أي أنها نزعة فلسفية وليست سياسية . لذلك فحينما كتب جان چاك شوفالييه كتابه عن امهات الكتب السياسية من مكيافيلي إلى أيامنا استبعد هيجل وأثر الاهتمام بفشته.

فقضية هيجل هي استعراض المطلق في الأساس . والمطلق ليس بمقدوره أن يكون مطلقاً إلا إذا استعرض نفسه استعراضاً سياسياً إلى جانب الاستعراضات الأخرى . ويرى أن السياسة واحد من أبعاد الجبر الذاتي للمطلق.

#### ٤ - السياسة بين المصادفة والضرورة :

ومن هنا فلم يكن من الممكن أن يقوم العلم السياسي الهيجلي على غير الإطلاق الفلسفي . وفي سياق غيبة الوحدة الألمانية تخلى المفكرون عن صياغة علم السياسة . وعادوا في عصر هيجل لا يبالون بالقانون والدستور أو بتأسيسه على أسس علمية واكتفوا بوصف الموجود الإمبريقي دون أن يطابقوا بينه وبين الفكرة العقلية <sup>(١٠٢)</sup> . وعجزوا عن أن يتصوروا الغائب ضمن ومدة الغائب والحاضر . ولا يرون سوى الاختلاف الإمبراطوري الفوضوي الذي هو ليس دولة وإنما مجموعة دويلات مربوطة فيما بينها برباط وحدوي ظاهري .

أما هيجل فيتناول السياسة تناولاً فلسفياً ، وهدف هذا التناول الفلسفي هو البحث عن الصلات العميقة بين الموجود التجريبي وعن السر الذي وراء غيبة الوحدة السياسية الألمانية فهذا النوع من التفكير كما يقول هيجل ينتمي في ذاته إلى كل من لا يتبع الموجود وإنما يعرف الحدث وضرورته . وهذه المعرفة تميزه عما سواه من الباحثين والعلماء والدارسين الذين لا يرون سوى العشوائية والمصادفة <sup>(١٠٤)</sup> . وهدف هذا النوع من التفكير ضبط ضرورة الحدث السياسي هو التعلم بالخبرة على تحسين تناول الماضي والحاضر والمستقبل .

وبالتالي فإذا كان هيجل يتبع الفكرة العقلية فإنه لا ينسى أبداً الفعل الراهن والقادم . فليس هدف الفكرة العقلية أن تدرك القائم والراهن وحسب وإنما عليها أيضاً أن تحتم القادم دون



الوقوع من ثنائية الواقع والمفروض الاخلاقية الذاتية والقانونية المجردة . بعبارة أخرى ، هدف العلم السياسي الهيجلي هو معرفة ضرورة الحدث . والمقصود بالضرورة في سياق علم السياسة هي الضرورة الاضطرارية والواجبة (MUSSEN) وليست الضرورة الإلزامية الأخلاقية أو الواجب الخارجي بل هي معاكسة للتعسف والمصادفة . (WILLRUR UND ZUFALL) التي يجري ضمنها البشر وأراؤهم ومفاهيمهم وغاياتهم وغيرها من مظاهر المصادفة التي لا يهتم بها العلم الهيجلي السياسي فأفكارهم محدودة كرؤيتهم للأشياء ولا يتصورون الأشياء الا كأحداث خاصة لا كنظام تضبطه الروح (١٠٥) .

وبالتالي فالفكرة العقلية التي يتأسس عليها العلم السياسي الهيجلي هي الفكرة التي تتصورها الروح بعيداً عن العقلانية الشكلية التي تتمتع بها قوانين الدولة والأخلاق الذاتية ( NO-RALITAT ) ، أي روح الحرف أو محتوى الشكل . ونحن نعلم منذ تحليلات الفصل الثاني من الباب الأول أن الخط القائد للمنهج النظري ، العلمي ، عند هيجل ، هو ربط شكل المعرفة بمحتواها . إلا أن منطق السياسة الحديثة الألمانية ظل يفصل بين الشكل (النصوص الشرائع والأخلاق الذاتية) ويبين محتوى الوحدة السياسية (الدولة) . وبالتالي فقد كان جهد هيجل منصباً كلياً على ربط شكل الدولة بمحتواها وعلى تأسيس العلم السياسي على نمو الفكر والتصور لا على الرأي والمصادفة والتعسف في إصدار الأحكام . وقد كتب يقول في مقدمة



الخطوط الاساسية لفلسفة الحق إنه «لاشك أن هذه الأفكار التافهة يمكنها أن تبدو متفقة تماما ، مع النظام والأمن الخارجين ، منذ الوهلة الأولى ، ونظرا لأنها لا تصل إلى حد ملامسة جوهر الأمور ، بل حتى استشارة ، من وجهة نظر رجال الأمن ، فإنه لم يكن من الممكن أن يوجه إليها أى نقد . بيد ان «الدولة» تنطوي في ذاتها ، على الحاجة إلى ثقافة وعقل أكثر عمقا ، وتتطلب منهما إرضاء وجه العلم» (١٠٦).

تقضي إذن الدولة بإرضاء العلم لا إرضاء الآراء الذاتية والشعور الذاتي والقناعة الشخصية . ولا يعني تأسيس على السياسة تدمير الحرية الشخصية وإنما يعني تأسيس العلم السياسي والدولة على حرية مسئولة لا على حرية طائشة . وكيف يحطم هيجل الحرية الشخصية وهو الذى يقول إن حرية الفرد هى مبدأ العصر الحديث والدول الحديثة والشرائع الحديثة؟ تتأسس الدولة عنده كما يتأسس العلم السياسي على الحرية لكنها الحرية الجوهرية لا الحرية العابرة . إنها الحرية العقلية والعقل يرادف الفكرة (١٠٧) . والفكرة توحد التصور (الحرية) والموضوعية (المساواة والحق) . هذه هى الحقيقة السياسية.

إلا أنه لا يجب اعتبار هذه الوحدة اعتباراً يجعلها هدفاً مؤجلاً إلى أجل غير مسمى وإنما يجب أن نعتبر هذه الوحدة اعتباراً مغايراً يرى أن فعل الدولة لا يقوم إلا إذا كان ينطوي على الفكرة العقلية ويعبر عن وحدة التصور والموضوعية التاريخية . ويجب أن يتوافق بين العقلي والفعل . والفعل

السياسي الذي لا يطابق العقلي هو ظاهرة سياسية وحسب، أي أنه ذات سياسية ، عرضية أو مصادفة سياسية . ووجود الدولة يصل إلى معنى الحقيقة الفلسفية حينما تُوحَّد الفكرة بين العقلي والفعل. وعندئذ يصبح وجود الدولة ووجود الفكرة مترادفين والعقل النهائي هو تماهي لأنه لا ينطوي تماماً على العقل وبالتالي فهو في حاجة ماسة إلى الغيرية الفعلية . بعبارة أخرى المفروض أن العقلي والفعل موضوعان مستقلان الواحد عن الآخر وبالتالي فإن كلاً منهما ينطوي على الوحدة والتنوع كحد أو جبر خارجي . وإنما يمكن أن نصل إليه في سياق المتناهي هو التطابق الخارجي بين العقلي والفعل . هذا هو جانب المتناهي واللاحقيقة الذي فيه العقلي والفعل موضوع في نطاق خاص ومستقل . لكن إذا كانت فعلية الدولة لا تطابق تماماً المطابقة الفكرة العقلية بمعنى أنه إذا كان فعل الدولة مغايراً في وجوده التجريبي لفكرة الدولة ففي هذا الحال ينفصل الفعل السياسي عن العقل الفلسفي ويضيع فعل الدولة بين الشخصيات الفردية. أما العقل الفلسفي فيهرب إلى مناطق الفكر النائية وحتى أسوأ الدول أدنى درجات التطابق بين الفعل والعقل فهو من حيث كونه قائماً فهو لا يزال فكرة عقلية. لأن قناعة هيجل الرئيسية هي أن هو قائم هو بالضرورة عقلي . ويجب أن نستخرج من ظاهر الفعل السياسي العقل النظري المحايث لحاجز الدولة.

وهكذا تحدد الخطوط الأساسية لفلسفة الحق لهيجل الخطوط

الأساسية العلم الدولة . هذا الملمح يحدد الدولة كدولة عقلية في ذاتها . لكن هذه العقلانية في ذاتها (عقلانية الدولة) التي تؤسس العلم السياسي الهيجلي لا تقوم على قوانين أخلاقية ( NORAL- ITAT) وإنما تقوم على شرائح محايدة (وصفية). وبعبارة أخرى ، يقوم العلم السياسي الهيجلي قوانين محتواها ليس الدولة كما يجب ان تكون (SOLLEN) وإنما الدولة كما هي في الواقع اى كما هي ضمن توحيدها الفكري مع تصور الحرية . بهذا المعنى لا بهدف هيجل أن يعلم الدولة كيف يجب أن تكون.

فقد كانت الفلسفة السياسية قبل ميكافيللي تقوم على التحديد المسبق لما يجب أن تكون عليه السياسة . فكتب أرسطو طاليس يقول في مستهل الفقرة الأولى من الباب الأول في الكتاب الأول من مؤلفه السياسة إن كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا للخير . فبين أذن أن السياسة كانت ترمي إلى غاية محدودة سلفاً هي الخير من نوع ما . وبهذا المعنى ظلت الفلسفة السياسية القديمة تجري وراء غاية دون أن تصل إليها أبداً لأنها محددة سلفاً قبل بداية العملية نفسها . إنها ظلت تدور في دائرة دياكتيك اللامتناهي ، اى أنها تقدم المتناهي (الخير) الذي بتقدمه يدفع حدوده باستمرار . ولكنه (الخير) بهذا إنما يعطي نفسه حدود جديدة . فإن هذا التقدم اللامحدود هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف . بينما ينبغي أن ننظر إلى اللامتناهي الحقيقي باعتباره ما يتحقق في المتناهي وبالمتناهي حيث يفرض اللامتناهي على نفسه حدود ينفىها بعد ذلك . ونفى نفسه هذا هو

مجا به . بعبارة أخرى ، اللامتناهي الحقيقي هو مجموع لحظات الوجود السياسي التي تحدد ذاتها بذاتها في كل حد يضعه التغير الكلي . إذن كانت الفلسفة السياسية القديمة تربط السياسة بمستقيم يمتد إلى غير نهاية . أما الفلسفة السياسية الحديثة فهي في نظر هيجل تربط السياسة في دائرة . فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهي يستعرض نفسه ويوحد نفسه ويحدد نفسه فيصير واحداً لا شريك له . ذلك أن الوجود غير محدد فيحد نفسه . وكل حد نفى . ثم ينفي الحد . ثم ينفي النفي وهكذا يستمر . وبالتالي فالدولة في المنظور الاخلاقي في (الدولة كما يجب ان تكون) ليست نفي النفي وانما هي مخفضة إلى النفي الاول البسيط للموجود . إنه عدم المتناهي الذي هو الواقع . إنه الفراغ أو الما بعد الفراغ من أى حد تاريخي . بهذه الطريقة لا تنطوي الدولة على المتناهي ووجودها ليس هنا وإنما هناك . إنها الدولة المجردة . وهي بوصفها عدماً تجابه وجود الدولة وتبدأ في تنمية فكرة الإرادة في ذاتها ولذاتها هي لا تزال مباشرة وتصورها المجرد في مجال الحق المجرد والشكلي . هذا هو العدم المباشر . وهنا وفي إطار الأخلاق الذاتية ( MORALI-TAT ) المرحلة الثانية في تطور فكرة الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها ، يعود العدم من الوجود / هنا . ويخرج من ذاته . وينفي نفياً مباشراً احادى الجانب . لأن وجود الدولة يبي وجوداً هنا مواجهاً للدولة كما يجب ان تكون . وحده في هذه الدولة التي يجب أن تكون . وهي كذلك لا تعدو كونها بوله محددة إلى الدولة العقلانية في ذاتها .

وهكذا تبدو الدولة على سبيل التمثيل لا على سبيل التصور  
فتمثيل الدولة المحددة يبينها فعلية أما الدولة العقلانية في ذاتها  
فهي غير فعلية وتظل الدولة في ذاتها المحددة بعيدة بعدا  
مضطرباً . لكن في الوقت نفسه الدولة واجبة القيام هي حد  
الدولة العقلية بمعنى ان الدولة العقلية في ذاتها والدولة المحددة  
(في التاريخ) تصيران الوحدة بعيدة عن الأخرى وأما وحدتهما  
فهي المعنى الملموس والمتطور والمختلف . إنها وحدة الشكل  
ومضمون العلم السياسي . وفي معناه الملموس الأكثر الشكل هو  
الدولة في ذاتها . وأما المحتوى فهو الدولة العقلية كجوهر الفعل  
الأخلاقي والموضوعي والسياسي . «الوحدة الواعية للإثنتين هي  
الفكرة الفلجية» (١٠٨) . الفكرة الفلسفية هي وحدة الدولة العقلية  
في ذاتها والدولة المحددة في التاريخ . « إنه لعناد عظيم ، عناد  
يشرف الإنسان ، ان لا يريد الإنسان أن يعترف بشئ من  
عواطفنا لم يسوغه الفكر ، وهذا العناد هو الصفة المميزة للأزمة  
الحديثة» (١٠٩) . يبقى أن نصرف ما إذا كانت الوحدة الواعية  
بين الشكل والمضمون تغلق باب التاريخ أمام «معنى» فلسفي  
آخر؟



## ٥ - هل يبقى التاريخ مفتوحاً ؟

مع بداية تفكك الاتحاد السوفيتي وانحيار التجربة الاشتراكية في شرق أوروبا نشرت مجلة «ناشيونال انتريست» مقالاً للمفكر الأمريكي الياباني الاصل فرانسيس فوكوياما عنوانه «نهاية التاريخ» سيرعان ما تناقلته وكالات الأنباء ووسائل الاعلام الغربية الكبرى ، وذاع صيته في مراكز البحث العلمي والدوائر السياسية في مختلف انحاء العالم . ثم عاد فنشر كتابه « نهاية التاريخ والرجل الأخير » وكان مرجعه في ذلك كوجيف.

وكان الفيلسوف الفرنسي المعاصر ، والروسي الاصل ، الكسندر كوجيف (١٩٠٢ - ١٩٦٨) قد أصدر كتابه ، «مدخل إلى قراءة هيجل» (١٩٤٧) للبرهان على «نهاية التاريخ» استناداً إلى تأويل يمزج بين أفكار هيدجر وماركس لنص هيجل «ظواهريات الروح» (١٨٠٧) . وأكد الأطروحة «دومينيك أو فريه» في كتابه «الكسندر كوجيف ، الفلسفة والدولة ونهاية التاريخ» (١٩٩٠).

وفي إطار الحوار مع أفكار فوكوياما عن أطروحته حول نهاية التاريخ صدرت العديد من الدراسات التي تحمل على الاعتقاد في استمرار التاريخ بل وفي بدايته الجديدة . وعقد البعض مقارنة بين «افيون» نهاية التاريخ في عالم اليوم وأفيون الماركسية عند المثقفين الفرنسيين في الخمسينيات من هذا القرن . وكان قد جاء الكسندر كوجيف في الثلاثينيات من القرن نفسه

ليبنى تصور «نهاية التاريخ» هيجلياً . وكتب يقول فى نص يرجع إلى عام ١٩٤٧ ضمن كتابه الضخم عن «هيجل» إن انقطاع مجرى التاريخ معناه نفى السلب التاريخى الذى هو جوهر الفعل الإنسانى وماهية خلقه لنفسه وصميم حرية بداخل الطبيعة غير الواعية:

«إن زوال الإنسان عند نهاية التاريخ ليست بالتالى كارثة كونية وإنما العالم يظل كما هو منذ الأبد ، كذلك ليست نهاية التاريخ كارثة بيولوجية . أما الإنسان فيظل على قيد الحياة باعتباره حيوانا تتسق كينونته مع الطبيعة أو الموجود المعطى أما الزائل فهو الإنسان فى حد ذاته . أى الفعل السالب للمعطى والخطأ.

وبشكل عام يسلب الذات المقابلة للموضوع . والواقع أن ما تدل عليه نهاية الزمان البشرى أو التاريخ والقضاء النهائى على الإنسان فى حد ذاته أو الفرد الحر والتاريخى على توقف الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة.

كما تدل على زوال الحروب والثورات الدموية» («مدخل إلى قراءة هيجل» ١٩٤٧ ، دار جاليمار، باريس، ص ٤٣٤ - ٤٣٥).

وكان كوجيف فى ذلك الوقت يتصور أن «نهاية التاريخ» أمر لاحق لا أمراً قائماً بالفعل ، وما لبث أن اكتشف عام ١٩٤٨ أنه «أمر واقع» بالفعل (نفس المرجع ص ٤٣٦) . وذهب إلى حد القول عام ١٩٥٩ بعد عدة رحلات قام بها إلى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى بين عامى ١٩٤٨ - ١٩٥٨ «بأن



أسلوب الحياة الأمريكي أمسى أسلوب الحياة الذى تتسم به فترة ما بعد التاريخ والإنتشار الراهن للولايات المتحدة فى العالم يوحى بمستقبل «أبدى وحاضر» للإنسانية جمعاء» (نفس المرجع ص ٤٣٧).

وسرعان ما انقلب فكره رأسا على عقب إثر سفرة إلى اليابان عام ١٩٥٩ وسلم «بأن الحضارة اليابانية قد شقت طريقا مخالفا تماما للطريق الأمريكى» (نفس المرجع ص ٤٣٧) لما قامت به من نقى للمعطى «الطبيعى».

وهكذا تراجع الفيلسوف الكبير «كوجيف» عن بعض آرائه الحاسمة . أما فرانسيس فوكويا ما فإنه لا يتراجع.

وقد كتب برتراند بوارو ديلبيش عضو الأكاديمية الفرنسية مقالاً ساخراً في جريدة لوموند الفرنسية العالمية المعروفة جاد فيها:

«تعجبت: هل أصبح الأمريكيون متواضعين إلى أقصى حد هم المتهفون على التظاهر الفج . ماذا استعدوا للإحتفال فى أعماق أنفسهم بانتصار «ديمقراطيتهم» الليبرالية بعد إنتهاء الصراع الايديولوجى؟ هل هو الحذر من النجاحات التى حققوها دون عناء؟ هل هو الخوف من بعث ممكن للجثة الشيوعية؟ هل لدى الروح العربية الإسلامية ما تقوله بعد كبت حرب الخليج؟ إننى أتصور أن هذه المخاوف قد زالت بعد صدور أنشودة النصر تحت عنوان «نهاية التاريخ والرجل الأخير» عن (دار فلاماريون الفرنسية) لمؤلف اسمه «فوكوياما» وهو يابانى الأصل

مما لا يقلل من شأن الدلالة الرمزية.

وحيثما نقرأه ونسمعه نشعر أنه نتاج خالص للحظة الراهنة ،  
غير أنني لا أريد أن أثقل عليه . ففي أيامنا هذه قلما نجد مفكراً  
يخرج فقط من رحم مؤلفاته ويعيش معزولاً في مكتب الإلهام .  
صحيح أن «فوكوياما» لا يدعى أنه يضاهي «هيجل» أو «توجيف»  
بل هو لا يدعى أنه ابتكر شيئاً جديداً . فقط لاحظ أن  
الديمقراطية غزت أرجاء العالم بكنوز إقتصاد السوق . كذلك  
أدرك أن الماركسية قد أفلست . وخلاصة قوله دعوة إلى الاحتفال  
بالنصر ! «لقد انتصرنا» ، هكذا . يردد فليعد الفقراء إلى ديارهم  
وايشق كل طريقه . إذ يخرج إلى الوجود نظام جديد . إنتهت  
النكتة وتوقفت عجلة التاريخ.

واقع الأمر أننا اعتدنا الفرق في الوهم عشية الانتصار !  
فالمنتصر لا يتخيل احتمال عودة الانتصار ! فالمنتصر لا يتخيل  
احتمال عودة المهزوم . العدو تلاشى فلنرقص على حطام إدااته  
ويبدو أن أوروبا والعالم أجمع قد استوعبا الرأي المسبق القائل  
بأن الأحداث الجارية الآن في الولايات المتحدة الأمريكية ستعم  
الكون في غضون العشرة أعوام المقبلة (وحي شديد العمومية  
ينشره جماعة من القادة العاجزين عن استشراف المستقبل  
وأحداً لم يعد يشك في هذا الأمر !).

كان « هتلر » قد وعد (بالطبع لا تتساوى كافة الأيديولوجيات  
مع بعضها البعض ، بأن الرايخ الثالث سيطول عمره زلف عام  
واليوم يذهب فوكوياما إلى أبعد من ذلك ويقول بأن وطن الدولار

لن يزول أبداً ، أقرأوا كتابه ستجدون هذا الزعم واضحاً جداً ولو سلمنا بقوله لأدركنا أن الإنسانية وصلت إلى دروة الكمال بفضل مجتمع المؤسسات وخصوصاً أسلوب الانتخابات الأمريكية وإدارة البنتاجون ومؤشرات «داو جونز» . ولنقف عند هذا الحد.

تجاوز المنتصر الجديد الماركسية التي تصورت أنها «غير قابلة للتجاوز» لما كانت تمثله من عقبة معرفية . هكذا أصبحت على أقل تقدير هكذا كانت تبدو الأمور . أصبحت «سوراً منيعاً» وكلمة الكون على حين أنني تعلمت أنه في نطاق المعرفة فإن إحداً لا يستطيع أن يتلفظ بشئ جاد دون حد أدنى من التواضع ودون أن يعترف سلفاً أن ذاك الشئ مؤقت ومحدود.

هل هذه الشكوك هي أفكار مسبقة؟ إن الفلسفة ، من الآن فصاعداً ، عادت لا تخشى من أن تضع نفسها «فيما بعد تطور ما» وتحسم نهايته م تعود من جديد إلى الخلف مطمئنة . كنا نطلق على هذا الأمر في الماضي اسم «علم الغيب» . فخلا عن أننا كنا نسخر من ذلك الأمر لما جاء به القرن العشرون من تعميمات مفتعلة ومنحنيات أسيانة خلقت تنبؤات قياسية لم تتحقق .

أما اليوم فالفكر عاد لا يبالى بهذا النوع من الفشل ، وأصبح لا يخشى مضاهاة استطلاع المنجمين.

وعارض بعض المفكرين الرسميين «فوكوياما» بائع الثقافة المتجول وبشارته (ضمن حلقة غير عادية بالتلفزيون الفرنسي على القناة الثانية يوم ١٤ فبراير ١٩٩٢) وأقاموا الدليل على أن

التاريخ إذا فقد قواعده الراسخة ، فإنه مع هذا يبقى الأفضل ليس أكثر يقينا من الأسوأ . وحينما عاودوا الحديث برغبة شديدة فى معارضة فوكوياما نسوا أن يطرحوا بعض الأسئلة التى عقدناها من الآن فصاعداً ضمن «المحاورات الفكرية» لما تحتوى عليه من مفاقة الإتفاق والإندفاع الهجوى فى الاختلاف مما أفسح المجال أمام فوكوياما لبث رسالته ذات المفعول المخدر: «لا تفيقوا أيها الناس الطيبون ، فالمعركة الأيديولوجية قد انتهت كأفيون الدين عند الشيوعيين وأفيون الماركسية عند «ريمون أرون» الذى اتهم به المثقفون فى الخمسينيات من هذا القرن.

كما لم يخضع محاورو فوكوياما أنفسهم إلى القواعد الجامعية المعتمدة ، بل طبقوا مواصفات الدعاية الإعلامية.

إن الشك فى تعميم الإقتصاد الحر والديمقراطية النيابية ليس فقط ، فى نظر مفكرنا الجديد ، انكسار لقوانين العلم ، وإنما كذلك للواجب الأمريكى المحض (ص ٧٧) «والغرض من الحملة النفسية كما كان يقول «ألدوس هكسلى» ، أن يحب الناس توجهاً اجتماعياً بحيث يعجزون عن الإنفلات منه» . نحن هنا فى صلب تطبيق فن الاسترقاق بأسلوب ناعم.

والمناورة التى يقودها « فوكوياما » تذكرنا بأسلوب فطن إليه «فرانسو برون» ضمن كتابه «السعادة طبق الأصل» (١٩٨٥) ونشرته « دار جاليمار: «برانت» لكيلا تتخدعوا !» والشعار المكبوت هو أن فى مجال الأجهزة الكهربائية المنزلية برانت يمتلك الحقيقة . ويبين ذكاءه من أن الجمهور لا يتلقى الخبر من الشركة

المنتجة بشكل مباشر . إذ ربما يتسبب ذلك في اشتباه ما . يبدو الواجب وكأنه يصدر عن هيئة نائية غرائبية ويتحول في نظر كافة الناس إلى أمر مسلم به.

لقد لعب فوكوياما دور المبشر المبعوث من جهة خير رسمية وحسب علمي هو ليس عضواً بالمخابرات العامة الأمريكية . لكنه قام بتوجيه النصح لوزارة الخارجية الأمريكية . ونستطيع أن نطلق عليه ما نشاء من صفات باستثناء صفة واحدة هي صفة المثقف الذي يقطن برجاً عالياً ونحن لسنا بإزاء سقراط جديد يحفر في الرمال ولا هيجل جديد يطل من نافذته في ايينا مساءً . وحتى نبرهن العكس وهو الأمر الذي لا نستطيع استقراءه في كتابه هو على أقل تقدير منفذ حملة إرهابية تهدف استعمار فج لأفكارنا وخيالنا . ومن الشواهد على ذلك أسلوبه في محاكاة مفاهيم « الحب » و « الحب العظيم » الدعامات الأساسية للنشاط الإنساني في نظر « هيجل ».

أما « فوكوياما » فيرى الكرامة في فتح البلدان المجاورة والبطولات الرياضية والطبية ، وهو الأمر الواقع في الغرب الغني . أما فيما عدا ذلك فيبدو التوكيد وكأنه دجل أو محاولة ضعيفة للردع .

أليس هناك مليارات من البشر المهانين والمذلين الذين مازالوا يتألمون لكرامتهم ؟ فكيف نحزم بأن الدستور الأمريكي « وويل ستريت » يبدوان في نظر المعذبين في الأرض ( شرقاً وجنوباً ) الصراط الوحيد المتبقى في أفق التاريخ الزائل ؟



«إن التاريخ يهتز» . هكذا أجاب «إيمانويل جيرل» عن سؤال «لجان دوميرسون» عام ١٩٦٨ (حوارهما الممتد ستصدره دار جراسيه الفرنسية تحت عنوان «طالما تفكرون فى» ) . وواصل «جيرل» قائلاً: «غائباً ما نترك مجرى الزمان لتقلب الأمور من انتصر فى معركة «أكتيوم؟» من حيث المبدأ . . . «أوكتاف . . .» فقط من حيث المبدأ . لأنه كان على الإمبراطورية أن تتجه نحو الشرق ثم استقرت فى بيزنطة.

إن الشك فى الانتصارات النهائية لا يدل بالضرورة على تشاؤم فحواه ارتكاب أمريكا الخطيئة ضد الروح . وإنما إذا كان ضرورياً أن نرحب برموز الثقافة القادمة من وراء المحيط الأطلنطى ، فلا أحبذ قرارات «فوكوياما» بقدر ما أحب الحركات المرتعشة التى يمتاز بها ذلك الأوروبى «وودى آلن» فى فيلمه «ظلال وضباب» ويجر بنا الإشارة إلى أن «كافكا» يجد نفسه فى «نيويوزك» و «براغ» على السواء بكل ما يمتلك من خشية الطفولة وضحكات الصغار وعبقورية كوميدية مأسوية.

حقاً ياله من باعث للراحة: شعور ضبابى بالحيرة والدهشة المشرقة تحتاج «ميا فارو» الممثلة الأمريكية المعروفة لا تناظرها الشفافية الغبية التى تمتاز بها الأفلام الخيالية الأمريكية المفروضة على أرجاء العالم بقوة الدولار.

قل لنا يا أستاذ «آلن» إن السيد فوكوياما وجنته لن ينتصرا إلى الأبد !

يبقى أن تفك الشيوعية الروسية قد أدى إلى استحضر

هيجل فبأى معنى هناك حاجة إلى اعاده تأكيد دور العقل في قيادة العالم والتاريخ؟ كان هذا التأكيد اهم ما ميز مقياس التقدم في القرن الثامن عشر الأوروبي . وافتقد هذا المقياس إلى انه من الممكن ان يتماثل الوجود مع نفسه في صورة معاكسة تماما للتقدم . وافقد ايضا إلى امكانية تراجع الاختلاف أو تكثيف الهوية نفسها.

المشكلة هي: إذا كان التاريخ حركة دائمة كيى نحدد هدفاً له وتحديد الهدف يفترض توقف هذه الحركة؟ وإذا كان مؤسسو التاريخ الحديث والمعاصر قد عرفوا التاريخ بالنهاية فقد أن الأوان لكى نستخلص معنى «نهاية التاريخ» وليس مضى التاريخ. ليس التاريخ سرداً للمجرى الخارجى للأحداث وحسب بل هو يسعى لرؤية الروح . ولا يمكن أن تدل الاحداث على شئ إلا فى قلوب الذين اشتهوها وسعوا إلى إدارتها وحققوا آمالهم . ولكل شعب مركز إشعاع لسعادته في باطنه وحده.

والقول باستبعاد الذات تماما من مجال الصراحة العلمية لكى يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه إنما يتصف بالبعض ففى العلوم الطبيعية نفسها تقوم المعرفة بهذه الطريقة . فيصب الاعتراف بمشاركة الذات كشرط أساسى من تكوين المعرفة العلمية . فالذى يعرف مبكياً فى الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها سواء أكانت الأشياء رياضية أو تاريخية . والبحث فى الطبيعة والتاريخ هو بحث عن كل ما أشار به العقل نفسه. وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم من الطبيعة والتاريخ فإنه باعتماده على نفسه يستطيع أن يعرف شيئاً عن الموضوع.



بعبارة أخرى، تدخل الذاتية فى التاريخ بالمعنى العام للعقل النظري وافتراضاته السابق سياسية، قومية، دينية، أخلاقية أيديولوجية ، أدبية ، قانونية ، علمية . ويضاف إليها فردية المؤلف وشخصيته . بدون هذين المستويين من الذاتية (العقل العام والمؤلف) لا يمكن ان يقوم بحث تاريخي بالمعنى الحديث.

( أ ) ترتبط الغاية بالتعليل العلمي . فالعلة الغائية هى أحد العلل الأربع التى صاغها أرسطو لقال العلة من بين ما يقال عليه على الغاية التى تقصد اليها الفكرة . ويرد أرسطو العامة الغائية إلى العلة الصورية لأن الشئ إذا قبل الحركة تحرك بصورته وتبعالها . أما الغاية فهى مرتسمة فى صورة المتحرك . إذن يختصر العلة الغائية فى العلة الصورية أو الطبيعية التى بها يكون الشئ ما هو يتحرك ويسكن . يقول ارسطو بأن طبيعة الشئ هى غايته أى هى ذلك الذى من اجل وجود الشئ.

(ب) بهذا المعنى للغاية لم تتحقق عديد من الغايات . أولاً: لأن العلة الغائية منفصلة عن العلة الفاعلة . ثانياً: لأن غاية هيجل تحقيق الفلسفة لم تتحقق . وغاية ماركس تحقيق المجتمع اللاتبقى لم تتحقق . سؤال: ما هو سبب الفشل النظري: تقديم العلاقة (علاقات الإنتاج) على القوة (قوى الإنتاج) ام القاس؟ على كل حال لم يتحقق التقدم الذى ناشده القرن الثامن عشر أى أن العقل لم يتحقق من حيث هو مبدأ الاختلاف لا من حيث كونه مبدأ الهوية.

(ج) إذن تحديد الغاية سلفاً قد فقد معناه . هذا فضلاً عن أن

الإنسان بطبيعته الإجتماعية غير اجتماعي . كما ان التاريخ وإن كان ينطلق من الطبيعة تتناقض لم يحل فهذه الطبيعة تظل أساساته (الجغرافيا) بمعنى أن التاريخ لا يقضي على الاختلاف وإنما يشكله تشكيلا متنوعاً.

### **تاريخية تصور "نهاية التاريخ" :**

( أ ) الفكر الأمريكي: الإنتاجية، التجريبية، الوضعية البراجماتية. . .

(ب) في بداية القرن التاسع عشر: التاريخ علم كبير ومعرفة يقينية . هيجل: التاريخ علم شامل يضبط الواقع الشامل. التاريخ قاضي ومجال مستقبل ذات سيادة . على التاريخ ان يقيم العدل والحرية معا وفي سياق تطوري مستقبلي (ايدولوجيا) . على التاريخ ان يقيم ، يتكون ، ينتقل ويصل . ويبرهن ان التاريخ عقلا نياً .

(ج) في القرن العشرين: بدأ الانفصال يظهر في كل العلوم من الفيزياء إلى فقه اللغة بعلم مروراً الاحياء . وأصبح على العقل لا أن يصل فقط وإنما عليه أن يفصل أيضاً بل علب التفكيك على البناء ، والقطعيات على الانتقال ، والثبات على المصير ، والتوازن على التحول ، والبنية على الاتصال. وقد كان هذا التحول من التحول إلى الثبات صاحب الفضل من استبعاد الشكل التاريخي للزمن . وهو لا يزال يمثل خطراً نظريا وعلميا لا خطراً أيديولوجيا ومؤسساتيا وحسب.

نعلم إذن أنه تبعاً لفكر هيجل من واجب (SOLLEN) الفلسفة أن تتحقق في التاريخ وأن التاريخ نفسه هو مجال هذا التحقيق. ولأشكال استخدام هيجل لفعل (SOLLEN) يثير مشكلة. ففكرة الواجب التي يتضمنها لا تتسق ومعنى التحقيق. (١١٠)

لكن هذا الواجب ينبثق في منظور هيجل من الطريقة الطبيعية التي تتبعها الفلسفة في السير في التاريخ. فهي تسير بطريقة طبيعية، أي في صورة مستقلة عن الوعي بالتاريخ والفلسفة لدى الفيلسوف نفسه. وبالتالي فالواجب الذي يتضمنه SOLLEN هو واجب غائي بمعنى أن الفلسفة هي التي تنتج نفسها في كل مرة في وعي الفيلسوف وتحدد نفسها في كل ظرف من ظروف التاريخ. ومن ثم فليس ضرورياً أن يحكم الفلاسفة. وليس ضرورياً كذلك أن يتفلسف الحكام. وليس ضرورياً أن تظهر الفلسفة والسلطة في الشخص نفسه. وإنما الضروري هو أن لا نخلط بين الوسائل والغايات. هناك فرق بين المثل العليا وبين الوسائل التي تستخدم لتحقيقها.

وليس من شك في أن هيجل قد حدد غاية للفلسفة. لكن هذا التحديد لا يعني توقف الفلسفة عند حد معين. فشكل تحقيق المشروع الفلسفي يقوم به عدة أشكال تاريخية مختلفة ومتنوعة ومتناقضة وبالتالي فالتاريخ يبقى مفتوحاً. وبالتالي أيضاً من المحال أن نتوقع الشكل الملموس القادم في محتواه المفصل. ليس من شك في أن هناك غرضاً أسمى للتفلسف. لكن الصعب أن نتصور الوسائل التي قد تقود إلى الغرض الأسمى. وكما يقول

ألدوس هكسلي ليس من شك في أننا متفقون على الغرض  
الأسمي من تاريخ الإنسان وليس من شك في أن هذا الغرض هو  
عينه غرض الرسل والأنبياء والمصلحين والفلاسفة على مدار  
السنين والقرون منذ الزمان القديم إلى العصر الحديث . لكن  
الاختلاف ينشأ حين تعيين الوسيلة . وفي هذا الصدد يقول  
هيجل إن لا شيئاً يحدث في التاريخ بدون انفعال تاريخي كبير  
(١١١) . ويضيف أن: «هذه الإرادة من حيث أنها ذاتية ، ومنشغلة  
بانفعالات محدودة ، تكون تابعة بغيرها ومعتمدة عليه ، وهي لا  
تستطيع أن تشبع رغباتها إلا في حدود هذه التبعات غير أن  
الإرادة الذاتية لها أيضاً حياة جوهرية ، أي حقيقة واقعية ،  
تتحرك في داخلها في منطقة الوجود الجوهري ، وتتخذ من  
الجوهري ذاته غاية لوجودها وهذا الوجود الجوهري هو وحده  
الإرادة الذاتية والإرادة العقلية: إنه الكل الأخلاقي أو الدولة التي  
هي تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها  
حريته ويتمتع بهذه الحرية ، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك  
للكل ويؤمن به ويريده » (١١٢) . إلا أنه لا يجب أن نفهم من ذلك أن  
الدولة تمثل في نظر هيجل وسيلة تحقيق الإرادة الذاتية للفرد  
وإنما الدولة هي هدف الإرادة الذاتية للمفرد ، الهدف المتحقق أو  
الحرية المتشعبة . يقود التعارض الخارجي بين الدولة والفرد إلى  
أن نطلب الدولة إلى الفرد أن يحد حريته من منطلق أنها حرية  
تعسفية وعرضية وخاصة حتى تعيش الإرادة العامة التي  
تجسدها الدولة بينما الدولة نفسها هي التي تجمع بين الإرادة

العامّة وبين الإرادة الذاتية في إطار من الأخلاق الموضوعية  
العينية التي تتمثل في التنظيمات والمؤسسات السياسية  
والاجتماعية المختلفة والمتنوعة . والفرد الذي يعيش في وحدة  
الدولة (العامّة والخاصة) ويرفع فردانيته إلى مرتبة الكلية  
والعقلانية التي تصوغها الدولة . من مصلحة العقل المطلقة أن  
توجد هذه الكلية (الدولة) . لأنه يجب أن نعلم أن الدولة تحقق  
الحرية ، أي أنها تحقق الغاية النهائية المطلقة (١١٣) . إذن لا  
يتموضع وجود الإنسان وعقليته إلا في إطار الدولة . وهيكل  
يستخدم أداة التعريف بخصوص الدولة . لا يقول الدولة وإنما  
يقول دولة ما . ولا يقول دولة معروفة ومحدودة في إطار  
تفصيلاتها وإنما يقول الدولة في تصورها العام ومن ناحية  
قدرتها على التحقق من الإرادة العامة والإرادة الذاتية ومن ناحية  
قدرتها على تعقيل التعارض الخارجي بين الحرية والضرورة  
والرباط بين موضع الدولة واللامكان الذاتي . وبخضوعه للدولة  
يخضع الفرد إلى هذا الموضع لا إلى الارتباط بين الموضع  
(الدولة) والارتباط الفردي الذي هو الحرج المتبادل بين الدولة  
والفرد . وهذا الارتباط بين ارتباط الدولة والارتباط الذاتي «هو  
خاصية تنفرد بها العصور الحديثة ، على حين أن الأخلاق القديمة  
الحقة كانت تقدم على مبدأ التزام كل فرد بواجبه (نحو الدولة  
بصفة عامة) فالمواطن الأثيني كان يؤدي ما يطلب منه كما لو  
كان يعمل بالفريزة» (١١٤) . وبالرغم من أنه يستلهم النموذج  
الأثيني فإن هيجل لا يعتقد في أن الحرية قد تحققت في صورة



نهائية في الدولة الأثنية . أولا لأن الدولة الهيجلية غير معروفة من ناحية.

ثانيا : لأن الحرية نفسها تتطلب لأجل أن تحقق نفسها في الدولة تدخلاً لا متناهياً من تنمية المعرفة والإرادة<sup>(١١٥)</sup> . يجب إذن أن تكون الحرية بالأحرى مكتوبة<sup>(١١٦)</sup>.

ولا تنشأ مشكلة الحرية في إطار فلسفة هيجل على أساس الطبيعة الأولى للإنسان ووجوده الحيواني المباشر. وإنما تنشأ أولاً على أساس الخبرة المعيشة من خلال الخبرة الاجتماعية وبالتالي فهيجل يتناقض مع التصور الميتافيزيقي الذي يعارض بين الحرية والضرورة.

فالحد الأول والعام هو التفريق ضد الحرية بين الحاكم والمحكوم . وقد ميزت في هذا الفصل عن الهيجلية السياسية العامة بين الملكية المقيدة (مونتسكيو) وبين ملكية بروسيا الشهيرة وبين الديمقراطية الأمريكية القادمة إذن الهيجلية السياسية الأساسية ليست محدودة . وهي تنطوي على كل الإنقسامات الممكنة التي تنتجها عملية تحقيقها . وفي سياق ظهوره الواقعي لا يمكن أن نمد الهيجلية في حدود شكل واحد أو نوع واحد أو جنس واحد لأن الترجمة السياسية تقبل عديداً من التبدلات الخاصة.

هذا مع أننا نتخيل غالباً قضية الترجمة السياسية للمثال الفلسفي على نحو مغاير . «والواقع أن دراسة أفضل الدساتير كثيراً ما تعالج كما لو كانت النظرية المتعلقة بها مسألة اعتقاد

ذاتي مستقبل ، بل أيضا كما لو كان تقديم دستور يقال عنه إنه الأفضل ، أو إنه يفوق الدساتير الأخرى يمكن أن يكون نتيجة قراد يتخذ بطريقة نظرية تماما ، وكأن شكل الدستور مسألة متروكة للاختيار الحر لا يحدها شئ سوى الفكر النظري» (١١٧) .  
ومن هنا فإن تصور هيجل يجعل ضرورة دستور محدد تابعة لوحدة التصور وواقع التصور نفسه ، أى لروح الشعب . «إن السمة الأساسية التى تثير الإهتمام فى دستور ما هى التطور الذاتى للجانب العقلى ، أعني الوضع السياسى لشعب ما ، وكذلك اخلاق العنان للعناصر المتعاقبة للفكرة ، حيث تتفصل القوى المتعددة فى الدولة وتبلغ كمالها الخاص ، ولكنها مع ذلك تتعاون وهى فى هذا الوضع المستقل ، وتعمل معاً فى سبيل غرض واحد ، وتتماسك جميعاً بواسطته ، أعني أنها تشكل كلاً عضوياً» (١١٨) .

وتوجد بالتالى الكلية أو النفس أو الوحدة الفردية فى كل لحظة من اللحظات إذا نظرنا إليها على وحدة . لكن فى أساس (GRUNDLAGE) هذه الكلية المتكونة من الدولة والفن والقانون والعادات والتقاليد والدين والفلسفة تقوم الدولة (١١٩) .

فالدولة هى وسيلة (MITTEL) تحقيق الروح الاجمالية للزمن بل هى الحد الأوسط فى قياس (روح الزمن) مقدمته الكبرى الدين : القياس :

١ - المقدمة الكبرى : الدين .

٢ - الحد الاوسط : الدولة .



٣ - المقدمة الصفري: الفلسفة وغيرها من عناصر روح الزمن.  
فى شبابه لم يكن هيغل يريد سوى أن يتخرط فى السياسة  
لكن بعدما غرق فى الفلسفة لم يخرج منها إلى شئ آخر . ربما  
لم يجد الأمير الذى يستطيع أن يحقق أماله فى المانيا . وربما لا  
يمكن أن تتحقق آمال الفيلسوف أبدا لأن التحقيق من شأن  
التمثيل (VORSTELLUNG) الذى يفصل سلفا بين السياسة  
والفلسفة ويجعلها قائمتين الواحدة فى وجه الأخرى دون اتصال  
عضوي حقيقي بينهما . إذن التحقيق لم يكن ممكنا عمليا  
ونظرياً . وهذا التشاؤم يتسق مع روح عصر هيغل والتي كان  
يسيطر عليها البؤس الألماني من عالم كان لا يزال إقطاعيا إلى  
التفكيك السياسي والانحلال الديني والانقسام الاجتماعي والعزلة  
الإنسانية.



رقم الايداع

٩٧/١٣٧٢٦











**دار الثقافة للنشر والتوزيع**

٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

ت ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة